تصورِ عدل

امرتیا سین

ترجمہ: پروفیسر مقبول الٰہی

THE IDEA OF JUSTICE

Amartya Sen

تصوّرِ عدل

امرتیا سین

ترجمہ: پروفیسر مقبول الٰہی

مشعل

آر-بی 5 ' سیکنڈ فلور ' عوامی کمپلیکس

عثمان بلاک ' نیو گارڈن ٹاؤن ' لاہور 54600 ' پاکستان

تصوّرِ عدل

امرتیاسین

اُردو ترجمہ: پروفیسر مقبول الٰہی

ناشر: مشعل بکس
آر-بی-۵، سیکنڈ فلور،
عوامی کمپلیکس، عثمان بلاک، نیوگارڈن ٹاؤن، لاہور-54600، پاکستان
فون و فیکس: 042-35866859
Email: mashbks@brain.net.pk
http://mashalbooks.org

فہرست

	پیش لفظ	5
	دیباچہ	9
	اظہارِ تشکر	25
	تعارف	32
	انصاف کے بارے میں ایک نقطۂ نظر	32
حصہ اول:	انصاف کے تقاضے	64
	1 معقولیت اور معروضیت	65
	2 راوٗلز اور اس سے آگے	90
	3 ادارے اور اشخاص	118
	4 آواز اور سماجی انتخاب	132
	5 غیر جانبداری اور معروضیت	161
	6 بند اور کھلی غیر جانبداری	173
حصہ دوم:	استدلال کی شکلیں	207
	7 مقامیت، مناسبت اور فریبِ نظر	208
	8 عقلیت پسندی اور دوسرے لوگ	231
	9 غیر جانبدارانہ دلائل کی کثرت	255
	10 ادراکات، نتائج اور عاملیت	271

حصہ سوم:	انصاف کا مواد	288
	11 زندگیاں، آزادیاں اور صلاحیتیں	289
	12 صلاحیتیں اور وسائل	320
	13 خوشی، بہبود اور صلاحیتیں	339
	14 مساوات اور آزادی	364
حصہ چہارم:	عوامی استدلال اور جمہوریت	395
	15 جمہوریت بطور عوامی فہم	416
	16 جمہوریت کا عمل	436
	17 انسانی حقوق اور عالمی تقاضے	436
	18 انصاف اور دُنیا	476
حاشیہ جات		509

پیش لفظ

موجودہ کتاب ''تصورِ عدل'' ہمارے عہد کے ایک انتہائی ممتاز مفکرِ فلسفی اور دانشور امرتیا سین کی ایک وقیع تصنیف ہے۔ امرتیا سین علم و دانش کی دُنیا کا جدید دور کا ایک بہت موقّر نام ہے۔ وہ برصغیر سے تعلق رکھنے والے (اُس کی پیدائش ڈھاکہ میں ہوئی) ایک نوبیل انعام یافتہ سکالر اور یورپ اور امریکہ کے اعلیٰ تعلیمی اداروں میں تدریسی خدمات سرانجام دینے والا ایک معلم ہے۔ خود اُس کے اپنے بقول وہ ایک جامعہ ''شانتی نکیتن'' میں پیدا ہوا اور زندگی بھر ایک جامعہ سے دوسری جامعہ میں حصول علم یا اشاعت علم کے سلسلے میں سرگرداں رہا اور اب تک ہے۔ وہ ہندوستان اور یورپ کی مختلف یونیورسٹیوں میں تدریس کا فریضہ انجام دینے کے بعد اس وقت امریکہ کی ہارورڈ یونیورسٹی سے وابستہ ہے۔ وہ انتہائی وسیع المطالعہ اور وسیع المشاہدہ شخص ہے۔ اگرچہ اُس کا تخصیصی شعبہ معاشیات ہے، لیکن اُس کا شغف مختلف النوع شعبہ ہائے علم سے ہے۔ اُس نے زندگی کے مختلف شعبہ جات سے متعلق موضوعات پر کثرت سے لکھا ہے۔ اُسے بہبودی معاشیات اور خاص طور پر غربت اور قحط کا خاتمہ کرنے کے سلسلے میں کام کرنے کے نتیجے میں 1998ء میں نوبیل انعام سے نوازا گیا۔

زیرِنظر کتاب 'تصورعدل' انصاف کے بارے میں اس کے اہم ترین رشحاتِ فکر میں سے ایک ہے' اس میں ویسے تو اس نے اپنے استاد اور رفیق کار جان راؤلز کی کتاب (A theory of Justice) (انصاف کا ایک نظریہ) کا ایک تنقیدی جائزہ لیا ہے لیکن جیسا کہ اس کا انداز ہے اس نے وسیع طور پر قاری کو یورپ کی تحریکِ خردافروزی سے لے کر انگریزی ادب کے شہ پاروں' سنسکرتی ادب' ہندوستانی اور یوروپی تاریخ اور مشرقِ وسطیٰ کے ادب اور ثقافت تک کی سیر کرائی ہے۔ اس کے اسی اندازِ تحریر کا اعجاز ہے کہ کتاب کا موضوع قدرے خشک اور سنجیدہ ہونے کے

باوجود قاری کی دلچسپی آخر دم تک قائم رہتی ہے۔
اس کتاب میں جو فلسفہ انصاف سے متعلق ہے،اس نے جو تصورات پیش کیے ہیں ان کا خلاصہ کچھ اس طرح سے ہے۔
وہ یورپ کی تحریکِ خرد افروزی سے آغاز کرتا ہے اور پھر انصاف کے بارے میں مشرق و مغرب کے اہم مفکرین کی آرا کا احاطہ کرتا ہے۔ وہ نظریہ انصاف، جمہوریت اور عقلی استدلال کے ارتقاء کا مغربی اور غیر مغربی معاشروں میں (غیر مغربی معاشروں پر زیادہ توجہ دیتے ہوئے) جائزہ لیتا ہے۔
اس کے مطابق تحریکِ خرد افروزی کے آغاز سے ہی انصاف کے بارے میں دو نقطۂ ہائے نظر پائے جاتے تھے۔ ایک نقطۂ نظر کو ماورائی اداریت' کا نام دیا گیا ہے، جس کی علمبرداری تھامس ہابز اور بعد میں جان لاک اور ژاں جیکوئس روسو، ایمونویل کانٹ اور جدید دور میں جان راوئلز اور دوسروں نے کی اور دوسرا نقطۂ نظر تقابلی یا حصولِ نتائج پر مبنی کہلاتا ہے، جس کی علمبرداری ایڈم سمتھ، کنڈورسیٹ وول سٹون کرافٹ، بینتھم، مارکس، جان سٹورٹ مل اور دوسروں نے کی۔
ماورائی نقطۂ نگاہ کا فوکس ادارے اور انتظامات ہیں۔
دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ اس کے حامیوں کے مطابق اگر اداروں اور معاشرے کے انتظامات کو صحیح کر دیا جائے، تو انصاف خود بخود قائم ہو جائے گا۔ جبکہ تقابلی نقطۂ نظر کے مطابق محض مثالی اداروں اور انتظامات کا ایک سیٹ بنا دینے سے انصاف کا فی الحقیقت قائم ہو جانا ضروری نہیں ہے بلکہ ہمیں ان اداروں سے پیدا ہونے والے معاشرے کی عملی صورت کو دیکھنا ہوگا۔ امرتیا سین کے بقول:
''ایک نقطۂ نظر نے جو سترہویں صدی میں تھامس ہابز کی کتاب میں پیش کیا گیا اور جس کی پیروی مختلف انداز سے ژاں جیکوئس روسو جیسے نمایاں مفکروں نے کی، معاشرے کے محض اداراتی اور انتظام کی تشخیص کرنے پر توجہ مرکوز کی، اس نقطۂ نظر جسے ماورائی اداریت کہا جا سکتا ہے کے دو واضح پہلو ہیں---
ماورائی اداریت کے مقابلے میں خرد افروزی کے دور کے متعدد دوسرے نظریہ سازوں نے مختلف دوسرے نقطۂ ہائے نظر اختیار کیے جو سماجی حصول نتائج کے متعلق تھے (جو حقیقی اداروں، حقیقی رویوں اور دوسرے اثرات کا نتیجہ تھے)

اس نے اس بات کی وضاحت بھی کر دی ہے کہ ''یہ کتاب اس دوسری متبادل روایت سے استفادہ کرتی ہے''
اس کے مطابق فلسفہ اخلاق و سیاسیات کے جدید نظریات میں سے بھی زیادہ تر کا رجحان اول الذکر کی فکر کی طرف ہے کہ اداروں اور انتظامات کی اصلاح کی جائے اور یہی اس کا ایسے تمام مفکرین سے نقطۂ اختلاف ہے۔
گویا عام فہم انداز میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ امرتیا سین کا عمومی جھکاؤ انصاف کے ایسے نقطۂ نظر کی طرف ہے جو حقیقی طور پر لوگوں کی زندگیوں پر اثر انداز ہو۔ یعنی ناانصافی کے وجود کے خاتمہ یا اس میں ممکنہ حد تک کمی لانے کو اپنا ہدف بنائے۔ بجائے محض اداروں کی اصلاح کے۔ اگرچہ وہ اس بات کی بھی وضاحت کرتا ہے کہ اداروں کی اصلاح اپنے طور پر اہم ہے اور وہ معاشرے میں انصاف کے حصول کو بہتر بنانے میں لازماً ایک کردار ادا کرتی ہے۔ لیکن اس کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ہمیں کاملیت کی آرزو میں ایک عینی صورت حال کے انتظار میں نہیں رہنا چاہئے بلکہ معاشرے کے حقیقی حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے مختلف نقطۂ ہائے نظر کے تقابل سے ایسے نقطۂ نظر کو اختیار کرنے کے بارے میں غور کرنا چاہئے جو ناانصافی کو نسبتاً بہتر طریقے سے ختم کر سکے۔
ساتھ ہی وہ اس بات پر بھی بحث کرتا ہے کہ ضروری نہیں کہ انصاف تک پہنچنے کا صرف ایک ہی نقطۂ نظر صحیح ہو۔ بلکہ وہ مثالوں سے واضح کرتا ہے کہ مختلف تناظرات میں ایک ہی مظہر کے لیے مختلف نقطۂ ہائے نظر بیک وقت صحیح ہو سکتے ہیں۔
علاوہ ازیں اس کتاب میں وہ انصاف کے ساتھ ساتھ جمہوریت، استدلال کا مقام، معروضیت، غیر جانبداریت اور متعدد دوسرے موضوعات کو بھی زیر بحث لاتا ہے جو اس کتاب کی دلچسپی اور قدر و قیمت میں بیش بہا اضافہ کرتے ہیں۔
میں نے اس ترجمے میں یہ کوشش کی ہے کہ جو کچھ مصنف کہنا چاہتا ہے وہ اردو خواں طبقے تک قابل فہم انداز سے اور پوری صحت کے ساتھ پہنچ جائے۔ موضوع چونکہ علمی، فلسفیانہ اور بعض مقامات پر قدرے تکنیکی بھی ہے لہٰذا میں یہ دعویٰ تو نہیں کر سکتا کہ میں نے اسے عام فہم بنایا ہے۔ البتہ اسے زبان کے ایسے قالب میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے جو تعلیم یافتہ طبقے کے ہاں مانوس بھی ہو، انداز کے لحاظ سے سلیس بھی اور جدید زبان و بیان کے ممکنہ حد تک قریب بھی۔ میں اس سلسلے میں کس حد تک کامیاب ہوا ہوں اس کا فیصلہ آپ کو کرنا ہے۔

یہاں اس بات کا اظہار کرنا بے جا نہ ہوگا کہ اردو زبان کا دامن بہت وسیع ہے۔ یہ جوہری طور پر علم و ادب کے تمام شعبوں میں اظہار و بیان کی صلاحیت اپنے اندر رکھتی ہے۔ لیکن اس میں نہ تو طبعزاد علمی کام کرنے کا رجحان پنپ پایا ہے اور نہ ہی دوسری زبانوں سے تراجم کا۔ جس کی وجہ سے اس زبان کی مذکورہ صلاحیت صیقل نہیں ہوسکی۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ اس زبان میں تمام شعبہ ہائے علم میں تخلیقی کام کے ساتھ ساتھ زیادہ سے زیادہ تراجم بھی کئے جائیں تاکہ علم کی روشنی گھر گھر پہنچنے کے ساتھ ساتھ اردو زبان بھی اظہار کے نئے سانچوں سے مالا مال ہوسکے۔

بلاشبہ مشعل بکس کی خدمات اس لحاظ سے قابل استحسان ہیں کہ وہ طبعزاد اور ساتھ ہی ساتھ ترجمہ شدہ کتابوں کی اشاعت غیر نفع مند بنیادوں پر کرکے پاکستانی معاشرے میں علم و فکر کی روشنی کو بے لوث انداز سے فروغ دے رہا ہے۔ خدا کرے اس کی کاوشیں کامیابی سے ہمکنار ہوں۔ (آمین)۔

مقبول الٰہی (لیہ)

دیباچہ

اس چھوٹی سی دنیا میں جس میں بچے اپنا وجود رکھتے ہیں، چارلس ڈکنز کے Great Expectations میں پپ کہتا ہے ''کوئی بھی چیز اتنی باریکی سے نہیں دیکھی اور محسوس کی جاتی جتنی کہ ناانصافی 1 میرا خیال ہے پپ ٹھیک کہتا ہے۔ وہ اپنی بہن اسٹیلا کے ساتھ ایک ذلت آمیز مقابلے کے بعد اس لاابالی اور پرتشدد جبر کو واضح طور پر یاد کرتا ہے جو اسے بطور ایک بچے کے اپنی بہن کے ہاتھوں برداشت کرنا پڑتا تھا۔

لیکن کھلی ناانصافی کے شدید شعور کا اطلاق بالغ انسانوں پر بھی یکساں ہوتا ہے۔

جو چیز ہمیں خاصے معقول طور پر متاثر کرتی ہے وہ یہ احساس نہیں ہے کہ دنیا مکمل طور پر انصاف کی پابند نہیں ہے۔ اس کی توقع ہم میں سے بہت کم لوگ رکھتے ہیں۔ بلکہ یہ کہ ہمارے اردگرد واضح طور پر ایسی قابل اصلاح ناانصافیاں پائی جاتی ہیں جنہیں ہم ختم کرنا چاہتے ہیں۔

یہ چیز ہماری روزمرہ زندگی میں خاصی واضح ہے۔ ان ناانصافیوں اور زبردستیوں کے ساتھ جن سے ہم دوچار ہوتے ہیں اور جن کے خلاف ہم بجا طور پر ناراضگی کا اظہار کرتے ہیں۔

لیکن اس کا اطلاق ہماری اس وسیع تر دنیا میں پیش آنے والی ناانصافی کی وسعت پذیر تشخیصات پر بھی ہوتا ہے۔ یہ فرض کرنا جائز ہے کہ ان واضح ناانصافیوں کے شعور کے بغیر جن پر قابو پایا جاسکتا ہے پیرس کے باشندوں نے باسٹیل پر دھاوا نہ بولا ہوتا، گاندھی نے اس سلطنت کو نہ للکارا ہوتا جس میں سورج غروب نہیں ہوتا تھا، مارٹن لوتھر کنگ نے ''آزاد لوگوں کی سرزمین اور بہادر لوگوں کے دیس میں سفید فام غالب قوت کے خلاف جنگ نہ کی ہوتی۔ وہ مکمل طور پر منصفانہ دنیا کو حاصل کرنے کی کوشش نہیں کر رہے تھے۔ خواہ اس بات پر کوئی اتفاق رائے بھی ہوتا کہ وہ (دنیا) کس قسم کی ہوگی۔ بلکہ واضح ناانصافیوں کو اس حد تک دور کرنے کی کوشش کر رہے تھے جس حد تک وہ کر سکتے تھے۔

قابل علاج ناانصافی کی شناخت صرف یہی نہیں کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو انصاف اور ناانصافی کے متعلق سوچنے پر ہمیں آمادہ کرتی ہے بلکہ میں نے اس کتاب میں یہ دلیل دی ہے کہ یہ انصاف کے نظریہ کا مرکزی نقطہ ہے۔ اس تحقیق میں جو یہاں پیش کی گئی ہے، ناانصافی کی تشخیص اکثر اوقات تنقیدی بحث کے نقطۂ آغاز کے طور پر نمایاں ہوگی۔ 2 لیکن یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ اگر یہ معقول نقطۂ آغاز ہے تو یہ ایک اچھا نقطۂ اختتام بھی کیوں نہیں ہوسکتا؟ ہمارے انصاف اور ناانصافی کے شعور سے آگے جانے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ ہمارے لیے انصاف کے ایک نظریے کا ہونا ہی کیوں ضروری ہے؟

دنیا کو سمجھنا محض ہمارے فوری ادراکات کو ریکارڈ کرنے کا معاملہ کبھی نہیں ہوتا۔ سمجھنا ناگزیر طور پر دلیل پیش کرنے کو اپنے اندر شامل کرتا ہے۔

جو کچھ ہم محسوس کرتے ہیں اور بظاہر دیکھتے ہیں ہمیں اسے پڑھنا پڑتا ہے اور پوچھنا پڑتا ہے کہ وہ ادراکات کس چیز کی نمائندگی کرتے ہیں اور ہم ان سے مغلوب ہوئے بغیر کس طرح ان کا لحاظ رکھ سکتے ہیں۔ ایک مسئلہ ہمارے احساسات اور تاثرات کے اعتبار سے متعلق ہے۔ ناانصافی کا احساس ایک ایسے اشارے کے طور پر کام کرسکتا ہے جو ہمیں تحرک دیتا ہے، لیکن ایک اشارہ بھی تنقیدی جائزے کا تقاضا کرتا ہے اور اس نتیجے کے ٹھوس پن کی، جو بنیادی طور پر اشاروں پر مبنی ہو، کچھ چھان پھٹک ہونی چاہئے۔ آدم سمتھ کے اخلاقی احساسات کے اعتقاد نے اسے اخلاقی احساسات کے نظریے کی تلاش سے نہیں روکا، نہ ہی اس بات پر زور دینے سے روکا کہ ناانصافی کے احساس کا عقلی تجزیے کے ذریعے تنقیدی جائزہ لیا جائے، یہ دیکھنے کے لیے کہ آیا یہ ایک قابل قبول مذمت کی بنیاد بن سکتا ہے۔ اسی طرح کے تنقیدی جائزے کا اطلاق کسی شخص یا کسی چیز کی تعریف کرنے کے رجحان پر بھی ہوتا ہے۔ (۱)

ہمیں یہ بھی سوال اٹھانا ہوگا کہ ایسے اخلاقی اور سیاسی تصورات جیسا کہ انصاف اور ناانصافی ہیں، کے جائزے کے لیے کس قسم کے استدلالات اہم ہوں گے۔ ناانصافی کی تشخیص، یا اس بات کی شناخت کہ کیا چیز اسے کم کرے گی یا ختم کرے گی، کس طریقے سے معروضی ہوسکتی ہے؟ کیا یہ کسی خاص مفہوم میں غیر جانبداری کا تقاضا کرتی ہے جیسے کسی شخص کی اپنے مخصوص مفادات سے لاتعلقی؟ کیا یہ کچھ مخصوص رویوں کے دوبارہ جائزہ لینے کا تقاضا بھی کرتی ہے، خواہ ان کا تعلق مخصوص مفادات سے نہ ہو، لیکن وہ مقامی تصورات اور تعصّبات کا اظہار کرتے ہوں؟ ایسے

تصورات اور تعصّبات جو دوسرے ایسے تصورات اور تعصّبات کا جو اسی طرح کی مقامی تنگ نظری سے محصور نہ ہوں، مدلل سامنا نہ کرسکیں۔

انصاف کے تقاضوں کو سمجھنے میں مقبولیت اور دلیل پسندی کا کیا کردار ہے؟

ان معاملات اور اس سے کچھ قریبی طور پر متعلق تمام سوالات سے پہلے دس ابواب میں بحث کی گئی ہے۔

اس سے پہلے کہ میں درج ذیل مسائل کی طرف بڑھوں:

اطلاق کے معاملات، جن میں ان بنیادوں کا جن پر انصاف کے فیصلے مبنی ہوں، تنقیدی جائزہ شامل ہو، (آیا یہ بنیادیں آزادیاں ہوں صلاحیتیں ہوں، وسائل ہوں، مسرت ہوں، بہبود ہو یا کچھ اور) ان مختلف النوع خیالات، جو مساوات اور آزادی کے عمومی عنوانات کے تحت نمایاں ہوتے ہیں، کی خصوصی مناسبت، انصاف تلاش کرنے اور جمہوریت کی بطور نظام حکومت خواہش کرنے میں ایک واضح تعلق۔ یہ تعلق بحث ومباحثے، اپنی نوعیت، پہنچنے کی صلاحیت اور انسانی حقوق کے دعوؤں کی پہنچ کے حوالے سے کیا ہے۔

کس قسم کا نظریہ

جو کچھ یہاں پیش کیا گیا ہے وہ ایک بڑے وسیع مفہوم میں انصاف کا تصور ہے۔ اس کا ہدف یہ واضح کرنا ہے کہ ہم انصاف کو بڑھاوا دینے اور ناانصافی کو ختم کرنے کے سوالات سے نمٹنے کے لیے کیسے پیشرفت کر سکتے ہیں، بجائے مکمل انصاف کی نوعیت سے متعلقہ سوالات کے حل پیش کرنے کے۔ اس میں ہم عصر اخلاقی اور سیاسی فلسفے میں انصاف کے بارے میں مشہور نظریات کے ساتھ واضح اختلافات موجود ہیں۔ جیسا کہ بعد میں آنے والے تعارف میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کی جائے گی، تین اختلافات بطور خاص خصوصی توجہ کے طالب ہیں۔

اول: انصاف کے ایک ایسے نظریہ میں جو عملی دلیل کی بنیاد بن سکتا ہے، ناانصافی کو کم کرنے اور انصاف کو بڑھاوا دینے کا جائزہ لینے کے طریقے شامل ہونا چاہئیں، بجائے مکمل طور پر منصفانہ معاشروں کی خصوصیات کو ہدف بنانے کے۔ ایک ایسی مشق جو آج کل کے سیاسی فلسفے میں بہت سے نظریاتِ انصاف کا بہت ہی غالب پہلو ہے۔ کلی طور پر منصفانہ انتظامات کی تشخیص کرنے اور یہ تعین کرنے کہ کوئی مخصوص سماجی تبدیلی انصاف کو بڑھاوا دے گی، کی دونوں مشقوں کے درمیان محرکاتی تعلق ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ دونوں تجزیاتی طور پر ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ موخر

الذکر سوال، جس پر یہ کتاب توجہ مرکوز کرتی ہے، اداروں، رویوں اور انصاف کے دوسرے تعین کاروں کے بارے میں فیصلے کرنے میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے، اور یہ بات کہ یہ فیصلے کس طرح اخذ کئے جائیں، ایک ایسے نظریہ انصاف کے لیے جو کیا کیا جائے، کے بارے میں عملی رہنمائی کو اپنا ہدف بناتا ہو بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔

یہ مفروضہ کہ یہ تقابلی مشق اس وقت تک نہیں کی جاسکتی جب تک کہ پہلے مکمل انصاف کے تقاضوں کی شناخت نہ کی جائے، کلی طور پر غلط ثابت کیا جاسکتا ہے۔

(جیسا کہ باب نمبر 4 ''آواز اور سماجی انتخاب'' میں بحث کی گئی ہے۔)

دوم: جہاں انصاف کے بہت سے تقابلی سوالات کامیابی سے حل ہو سکتے ہیں اور عقلی دلائل کی مدد سے متفق علیہ ہو سکتے ہیں۔ وہیں بعض دوسرے تقابل بھی ہو سکتے ہیں جن میں متصادم خیالات پوری طرح حل نہ ہو سکیں۔ یہاں یہ دلیل پیش کی جارہی ہے کہ انصاف کے کئی مختلف دلائل ہو سکتے ہیں جن میں سے ہر ایک تنقیدی تجزیے پر پورا اترتا ہے، لیکن مختلف نتائج دیتا ہے۔ مختلف سمتوں میں جانے والے معقول دلائل، متنوع تجربات اور روایات رکھنے والے لوگوں کی طرف سے سامنے آسکتے ہیں، لیکن وہ ایک ہی معاشرے کے اندر سے بھی سامنے آسکتے ہیں، یا جہاں تک اس بات کا تعلق ہے ایک ہی شخص کی طرف سے بھی۔ [۲]

باہم متصادم دعاوی سے نمٹنے کے لیے معقول دلائل دینے کی ضرورت ہے، اپنے آپ کو بھی اور دوسروں کو بھی، بجائے اس کے جسے ''لاتعلقی کی رواداری'' کہا جائے گا۔ ایک ایسے آسان حل کی تسکین کے ساتھ جیسا کہ: ''آپ اپنے طبقے میں ٹھیک ہیں اور میں اپنے طبقے میں ٹھیک ہوں۔''

دلیل اور غیر جانبدارانہ چھان بین ضروری ہے۔ تاہم انتہائی توانا اور غیر جانبدار چھان بین بھی کچھ ایسے باہم متصادم اور متخالف دلائل پیچھے چھوڑ سکتی ہے جو غیر جانبدارانہ چھان پھٹک سے بھی ختم نہیں ہو سکتے۔ مجھے بعد میں اس پر مزید بہت کچھ کہنا ہوگا، لیکن یہاں میں اس بات پر زور دیتا ہوں کہ دلائل اور چھان بین کی ضرورت پر کسی قیمت پر بھی سمجھوتہ نہیں کرنا چاہئے، اس امکان سے کہ دلائل کا سامنا کرنے کے بعد بھی کچھ متخالف ترجیحات باقی رہ سکتے ہیں۔ وہ کثرتیت جس کے ساتھ ہم اختتام کریں گے دلیل کا نتیجہ ہوگی نا کہ عدم دلیل کا۔

سوم: قابل علاج ناانصافی کا تعلق اداراتی خامیوں کی بجائے رویاتی تجاوز کے ساتھ بھی جوڑا جاسکتا ہے۔ (Great Expectations) میں پپ کا اپنی بہن کی زیادتی کو یاد کرنا بالکل یہی تھا تاکہ

خاندان کی طرف سے بطور ادارہ تعزیری کارروائی)۔
انصاف اپنے آخری تجزیے میں لوگوں کی زندگیوں کے طور طریقوں سے منسلک ہے نا کہ محض ان اداروں کی نوعیت سے جو ان کے اردگرد ہیں۔ اس کے بالمقابل انصاف کے بہت سے برے نظریے غالب طور پر اس بات پر توجہ مرکوز کرتے ہیں کہ منصفانہ ادارے کس طرح قائم کیے جائیں اور وہ روایتی پہلوؤں کو مشتق یا ذیلی کردار سونپتے ہیں۔ مثال کے طور پر جان راؤلز کا بجا طور پر تسلیم شدہ نقطۂ نظر ''انصاف بطور سچائی''، ''انصاف کے اصولوں'' کا ایک منفرد مجموعہ پیش کرتا ہے جو کلیتاً منصفانہ ادارے قائم کرنے سے متعلق ہیں (معاشرے کے بنیادی ڈھانچے کی تشکیل کے لیے) جبکہ یہ لوگوں سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ وہ ان اداروں کے ٹھیک ٹھیک کام کرنے کے تقاضوں کی کلی طور پر تعمیل کریں۔ 3 زیر نظر کتاب میں انصاف کا جو نقطۂ نظر پیش کیا گیا ہے، اس میں یہ دلیل دی گئی ہے کہ لوگوں کی زندگیوں پر جس طرح وہ انہیں بسر کرتے ہیں توجہ مرکوز کرنے کی بجائے اداروں پر غالب توجہ مرکوز کرنے میں (جہاں رویہ کو موزوں طور پر تعمیل پسند فرض کیا گیا ہے) کچھ بنیادی کوتاہیاں ہیں۔
انصاف کے جائزے میں لوگوں کی حقیقی زندگیوں پر توجہ مرکوز کرنے کے انصاف کے تصور کی پہنچ اور نوعیت پر بہت سے دوررس اثرات ہیں۔ (۳)
انصاف کے نظریے کے اس اختلافی نکتے کا، جس کی تحقیق زیر نظر کتاب میں کی گئی ہے، میری دلیل کے مطابق، سیاسی اور اخلاقی فلسفے پر ایک براہ راست اثر ہے۔
لیکن میں نے یہاں پیش کیے جانے والے دلائل کی قانون معاشیات اور سیاسیات کی اس وقت کی جاری دلچسپیوں کے ساتھ مناسبت پر بحث کرنے کی کوشش کی ہے اور اگر آدمی رجائی ہونے کی کوشش کرے تو اس کی مناسبت عملی پالیسیوں اور پروگراموں پر ہونے والے مباحثوں اور فیصلوں کے ساتھ بھی نظر آئے گی۔ (۴)
ایک ایسے تقابلی تناظر کا استعمال جو معاہدہ عمرانی کے محدود اور محدود کرنے والے ڈھانچے سے بہت آگے جاتا ہو یہاں ایک مفید خدمت سرانجام دے سکتا ہے۔ ہم درج ذیل چیزوں کا انصاف کی ترقی کے مفہوم میں تقابل کرنے کے عادی ہیں: خواہ ہم جبر کے خلاف جنگ کر رہے ہوں (جیسا کہ غلامی یا عورتوں کی زیردستی کے خلاف) یا طبی نظام کی بے اعتنائی کے خلاف احتجاج کر رہے ہوں (افریقہ اور ایشیا کے مختلف حصوں میں طبی سہولیات کے فقدان کے حوالے سے یا یونائیٹڈ

سٹیٹس کے بشمول، دنیا کے بیشتر ممالک میں صحت کی ہمہ گیر دیکھ بھال کی کمی کے خلاف) یا تشدد کے جواز کی مذمت کر رہے ہوں (جو ہم عصر دنیا میں بڑے نمایاں تواتر کے ساتھ) اور بعض اوقات عالمی قوت قائمہ کے اہم ارکان کی طرف سے جاری و ساری ہے، یا مزمن بھوک کی خاموش برداشت کو مسترد کر رہے ہوں (مثال کے طور پر ہندوستان میں باوجود قحطوں کے کامیاب خاتمے کے)۔ (۵)

ہم اکثر اوقات کافی حد تک اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ کچھ مجوزہ تبدیلیاں (جیسا کہ اگر ایک مختلف قسم کی مثال دی جائے تو نسل پرستی کا خاتمہ ہے)۔ ناانصافی کو کم کر دیں گی، لیکن خواہ ایسی تمام متفق علیہ تبدیلیوں کو نافذ کر دیا جائے تو بھی ہم ایسی کوئی چیز حاصل نہیں کر پائیں گے جسے ہم مکمل انصاف کہہ سکیں۔ عملی افکار بھی، نظریاتی دلائل سے، انصاف کے تجزیے کے بارے میں، کسی طرح کم انحراف کا تقاضا نہیں کرتے۔

عوامی دلائل اور جمہوریت اور عالمی انصاف اگرچہ اس نقطۂ نگاہ کے مطابق جو یہاں پیش کیا گیا ہے، انصاف کے اصولوں کو اداروں کے مفہوم میں نہیں بلکہ متعلقہ لوگوں کی زندگیوں اور آزادیوں کے مفہوم میں بیان کیا جائے گا، لیکن ادارے بھی بہر حال انصاف کی تلاش میں ایک اہم اور معاون کردار ادا کرتے ہیں۔ انفرادی اور سماجی رویے کے تعین کاروں کے ساتھ ساتھ اداروں کے انتخاب کا بھی انصاف کو بڑھاوا دینے کی مہم میں ایک انتہائی اہم مقام ہے۔ ادارے بہت سے مختلف طریقوں سے اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ لوگوں کے اس انداز سے زندگی بسر کرنے میں جس کو وہ اہمیت دیتے ہیں، براہ راست ممد و معاون ہو سکتے ہیں۔ ادارے ان اقدار و ترجیحات کا جنہیں ہم زیر غور لاتے ہیں، جائزہ لینے کی ہماری صلاحیت کو بہتر بنانے میں اہم ثابت ہو سکتے ہیں۔ خاص طور پر عوامی بحث و مباحثے کے مواقع کے ذریعے (اس میں آزادی گفتار اور حق معلومات کے خیالات اور ساتھ ہی ساتھ معلوماتی بحث و مباحثے کی حقیقی سہولیات بھی شامل ہوں گی)

زیر نظر تصنیف میں، جمہوریت کا جائزہ بطور عوامی دلائل کے لیا گیا ہے۔ (باب 15 تا 17)، جو کہ جمہوریت کو بطور بحث و مباحثے کے ذریعے حکومت کے سمجھنے میں رہنمائی کرتا ہے۔ (یہ وہ تصور ہے جسے آگے بڑھانے میں جان سٹورٹ مل نے بہت کام کیا)۔ لیکن جمہوریت کو عمومی مفہوم میں یعنی ایک ایسی چیز کے طور پر بھی دیکھا جانا چاہیے جو معلومات کی فراہمی کو اور باہمی بحث و مباحثے کے امکان کو بڑھا کر معقولیت کے ماحول کو بڑھاوا دیتی ہے۔ جمہوریت کا جائزہ محض ان اداروں سے

ہی نہیں لگانا چاہئے جو رسمی طور پر وجود رکھتے ہیں بلکہ اس بات سے لگانا چاہیے کہ لوگوں کے مختلف طبقوں کی متنوع آوازوں کو کس حد تک حقیقی طور پر سنا جاتا ہے۔

مزید برآں جمہوریت کو دیکھنے کے اس انداز کا اثر عالمی سطح پر جمہوریت کے حصول کی کوششوں پر ہو گا نا کہ صرف کسی قومی ریاست کے اندر۔

اگر جمہوریت کو محض کچھ مخصوص اداروں کی تشکیل کے حوالے سے نہ دیکھا جائے (جیسا کہ جمہوری عالمی حکومت یا عالمی الیکشن) بلکہ اسے عوامی دلائل کے امکان اور ان کے دائرہ اثر کے طور پر دیکھا جائے تو عالمی جمہوریت اور عالمی انصاف کو آگے بڑھانے کا کام (مکمل کرنے کا نہیں) قابلِ فہم تصور میں تبدیل ہو جائے گا۔ یہ تصور سرحدوں کے آر پار عملی کاموں کو عمدہ انداز سے تحریک دے گا اور متاثر کرے گا۔

یورپی خرد افروزی اور ہمارا عالمی ورثہ

میں اس نقطۂ نظر کے جو میں یہاں پیش کر رہا ہوں، حالات ماسبق کے بارے میں کیا کہہ سکتا ہوں؟ میں اس سوال پر زیادہ تفصیلی انداز سے گفتگو آگے آنے والے تعارف میں کروں گا، لیکن میں وضاحت کر دوں کہ انصاف کا وہ تجزیہ جو میں اس کتاب میں پیش کروں گا، دلائل کے ان خطوط پر مبنی ہو گا جنہوں نے یورپی خرد افروزی کے دوران ذہنی بے اطمینانی کے دور میں خصوصی تحقیق کی توجہ حاصل کی۔ تاہم یہ کچھ کہہ چکنے کے بعد مجھے فوری طور پر دو ایک وضاحتی نکات بیان کر دینے چاہئیں تا کہ ممکنہ غلط فہمی سے بچا جا سکے۔ پہلی وضاحت یہ بیان کرنا ہے کہ اس کتاب کا یورپ کی تحریک خرد افروزی سے تعلق اس کتاب کے ذہنی پس منظر کو خصوصی طور پر یورپی نہیں بناتا ـــــ یقیناً اس کتاب کا ایک غیر معمولی پہلو ہے جسے غالباً بعض لوگ عجیب وغریب کہیں گے۔ نظریہ انصاف پر دوسری تحریروں کے مقابلے میں یہ ہے کہ میں نے غیر مغربی معاشروں سے بہت وسیع استفادہ کیا ہے، خصوصاً ہندوستانی دانش کی تاریخ سے، لیکن دوسری جگہوں سے بھی۔ ہندوستانی دانش کی تاریخ میں، جیسا کہ متعدد دوسرے غیر مغربی معاشروں میں نشو ونما پانے والے خیالات میں بھی، معقول دلائل کی ایک طاقتور روایت موجود ہے، بہ نسبت مذہب اور غیر معقول اعتقادات پر انحصار کے۔

میری دلیل یہ ہے کہ توجہ کو تقریباً کلی طور پر مغربی لٹریچر تک محدود کر دینے سے عصر حاضر میں اور بڑے پیمانے پر مغرب میں عمومی طور پر سیاسی فلسفے کی پیروی اور خصوصی طور پر تقاضائے انصاف کی پیروی محدود اور کسی حد تک مقامی ہو گئی ہے۔[۶]

تاہم میرا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ ان موضوعات پر مغربی اور مشرقی (یا عمومی طور پر غیر مغربی) فکر میں کوئی اساسی فرق ہے، مغرب کے اندر اور مشرق کے اندر دلائل کے بہت سے اختلافات ہیں لیکن یہ سوچنا سوئے فہمی پر مبنی ہوگا کہ ایک متحدہ مغرب ''جوہری طور پر مشرقی'' ترجیحات کی مخالفت کر رہا ہے۔(۷) اس قسم کے خیالات جو ہم عصر بحثوں میں غیر معروف نہیں ہیں میری فہم سے بہت بعید ہیں، بلکہ میرا دعویٰ یہ ہے کہ انصاف، حق، ذمہ داری، فرض شناسی، اچھائی اور کھرا پن کے بارے میں ایسے ہی یا ان کے ساتھ گہرے منسلک خیالات، کی پرچول دُنیا کے مختلف حصوں میں کی گئی ہے۔ یہ پرچول ان دلائل کے دائرے کو جو مغربی لٹریچر میں زیرِ غور لائی گئی ہیں وسعت دے سکتی ہے۔ ہم عصر مغربی بحثوں کی روایت میں اس قسم کے دنیا میں پھیلے ہوئے استدلال کو یا تو نظرانداز کر دیا جاتا ہے یا بہت کم کر کے پیش کیا جاتا ہے۔

مثال کے طور پر گوتم بدھ (علم کے راستے کے لاادری علمبردار) کا کچھ استدلال، یا لوکایت مکتبِ فکر (جو ہر روایتی عقیدے کی بے رحمانہ چھان بین پر مصر تھے) کا استدلال، جو ہندوستان میں چھٹی صدی قبل مسیح میں تھے، یورپی خردافروزی کے بہت سے نمایاں مصنفین کی تنقیدی تحریروں کی طرف واضح جھکاؤ رکھتے ہیں بجائے ان کے مخالف ہونے کے، لیکن ہمیں گوتم بدھ کو کسی یورپی خردافروزی کی مجلس کا پیش رو رکن ثابت کرنے کی کوشش میں یکدم پرجوش نہیں ہو جانا چاہتے (اگرچہ اس کے حاصل کردہ نام (بدھا) کا سنسکرت میں مفہوم ''خردافروز'' ہی ہے۔) نہ ہی ہمیں اس دور از کار (مقدمہ پر غور کرنے کی ضرورت ہے کہ یورپی خردافروزی کے ڈانڈے کسی دور دراز ایشیائی فکر کے ساتھ ملتے ہیں۔) اس بات کو تسلیم کرنے میں قطعاً کوئی عجیب بات نہیں ہے کہ یکساں قسم کی ذہنی مصروفات تاریخ کے مختلف ادوار میں دنیا کے مختلف حصوں میں وجود میں آتی رہی ہیں۔

کیونکہ اکثر اوقات ایک ہی طرح کے سوالات سے نمٹتے ہوئے قدرے مختلف دلائل پیش کیے جاتے ہیں، لہٰذا اگر ہم اپنی تحقیقات کو علاقائی طور پر محدود کر دیں تو امکان ہے کہ ہم انصاف کے بارے میں استدلال کے سلسلے میں کچھ ممکنہ اشاروں سے محروم رہ جائیں گے۔

دلچسپی اور مناسبت والی ایک مثال ابتدائی ہندوستانی فلسفہ قانون میں انصاف کے دو مختلف تصورات، ''نیتی'' اور ''نیائے'' کے درمیان امتیاز ہے۔ اول الذکر تصور یعنی ''نیتی''، تنظیمی معقولیت اور ساتھ ہی ساتھ رویاتی صحت سے متعلق ہے، جبکہ موخر الذکر یعنی نیائے اس چیز سے متعلق ہے جو نتیجتاً پیدا ہوتی ہے اور جس طرح وہ پیدا ہوتی ہے اور خصوصاً ان انسانی زندگیوں سے جو لوگ حقیقی طور پر گزارتے

ہیں۔ یہ امتیاز جس کی مناسبت پر تعارف میں بحث کی جائے گی، ہمیں واضح طور پر یہ دیکھنے میں مدد دیتا ہے کہ منصفی کی دو قدرے مختلف (اگرچہ غیر متعلق نہیں) اقسام ہیں جن کا ایک نظریہ انصاف کو خاص خیال رکھنا پڑتا ہے۔[۸]

میرا دوسرا وضاحتی بیان اس حقیقت سے متعلق ہے کہ خردافروزی کے تمام مصنفین بھی ایک ہی آواز میں بات نہیں کرتے۔ جیسا کہ میں تعارف میں بحث کروں گا کہ انصاف کے بارے میں استدلال کے دو مختلف خطوط کے درمیان ایک نمایاں تفریق ہے، جسے خردافروزی عہد کی اساسی فکر کے ساتھ منسلکہ اہم فلسفیوں کے دو گروہوں کے درمیان دیکھا جا سکتا ہے۔ ایک نقطۂ نظر اپنی توجہ منصفانہ سماجی انتظامات کی مکمل شناخت پر مرکوز کرتا تھا اور ''منصفانہ اداروں'' کی خصوصیت کو نظریۂ انصاف کا بڑا، بلکہ بعض اوقات واحد قابل شناخت کام سمجھتا تھا۔ ایک مفروضیاتی ''معاہدۂ عمرانی'' کے گرد مختلف انداز سے بنی ہوئی بڑی بڑی تحریریں سوچ کے اسی دھارے سے منسلک تھیں، دوسروں کے ساتھ ساتھ ان لکھاریوں نے اس میں حصہ ڈالا: سترہویں صدی میں تھامس ہابز اور بعد میں جان لاک، ژاں جیکوئس روسو اور ایمونویل کانٹ۔ معاہداتی نقطۂ نظر جدید سیاسی فلسفے میں ایک غالب اثر رہا ہے، خصوصی طور پر اس وقت سے جب سے جان راوٗلز کا رہنما مقالہ ''Justice as Fairness'' 1958ء میں منظر عام پر آیا۔ جس کے بعد ایک کلاسیکی کتاب A Theory of Justice میں اس نقطۂ نظر پر ان کا متعین بیان سامنے آیا۔4

اس کے مقابلے میں متعدد دوسرے خردافروزی کے دور کے فلسفیوں نے (مثال کے طور پر سمتھ، کنڈورسیٹ، وول سٹون کرافٹ، بینتھم، مارکس، جان سٹورٹ مل) مختلف نقطۂ ہائے نظر اپنائے جن میں مشترک دلچسپی کا اظہار ان مختلف طور طریقوں میں کیا گیا جن کے مطابق لوگ زندگی بسر کر سکتے ہیں جو اگرچہ اداروں سے متاثر تھے لیکن لوگوں کے حقیقی طرز عمل، سماجی تعاملات اور دوسرے اہم تعین کاروں سے بھی متاثر تھے۔ یہ کتاب بڑی حد تک اس متبادل روایت سے استفادہ کرتی ہے۔[۹] سماجی انتخابات کے نظریے، کا تجزیاتی اور قدرے ریاضیاتی۔ شعبہ علم جس کا کھوج ہم اٹھارہویں صدی میں کنڈورسیٹ کی تصانیف میں پا سکتے ہیں۔ لیکن جسے جدید شکل میں بیسویں صدی کے وسط کی رہنما تحریروں نے پیش کیا، تحقیقات کی اس دوسری لائن سے تعلق رکھتا ہے۔

یہ نقطۂ نظر اگر مناسب طریقے سے اپنایا جائے تو یہ جیسا کہ میں آگے بیان کروں گا، دنیا میں انصاف کو بڑھاوا دینے اور ناانصافی کو ختم کرنے سے متعلقہ سوالات کا جواب دینے میں اہم حصہ ادا کر سکتا

ہے۔

دلیل کا مقام

خردافروزی کی دونوں روایات۔ معاہداتی اور تقابلی میں اختلافات کے باوجود بہت سے مماثل نکات بھی ہیں۔ ان مشترکہ پہلوؤں میں استدلال پر انحصار اور عوامی بحث مباحثہ کے تقاضوں کی طرف رجوع کرنا شامل ہیں۔ اگرچہ یہ کتاب معاہداتی نقطۂ نظر جوایمونویل کانٹ اور دوسروں نے پیش کیا، کی بجائے بنیادی طور پر دوسرے نقطۂ نگاہ سے تعلق رکھتی ہے لیکن اس کتاب کا بہت سا حصہ کانٹ کی بنیادی بصیرت سے رہنمائی حاصل کرتا ہے (جیسا کہ کرسٹین کورس گارڈ نے بیان کیا ہے): ''دنیا میں دلیل کو لانا اخلاق کا کارنامہ بنتا ہے بجائے مابعدالطبیعات کے اور انسانیت کا کام اور اس کی امید بھی۔5

استدلال کس حد تک کسی نظریہ انصاف کی قابلِ اعتماد بنیاد بن سکتا ہے یہ یقیناً بذات خود ایک ایسا مسئلہ ہے جو تضاد کا شکار ہے۔ کتاب کا پہلا باب استدلال کے کردار اور دائرۂ کار سے متعلق ہے۔ میں جذبات یا نفسیات یا جبلتوں کو مدلل تفہیم کے بغیر تخمینہ کاری کے مطلق ذرائع کے دیکھنے کے خلاف ہوں۔ تاہم محرکات اور ذہنی رویے اہمیت رکھتے ہیں کیونکہ دنیا میں انصاف اور ناانصافی کا جائزہ لینے کے لیے انہیں مدنظر رکھنے کی ہمارے پاس معقول وجوہ ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہاں عقل اور جذبات کے درمیان کوئی ایسی لاینحل کشمکش نہیں ہے اور جذبات کی مناسبت کی گنجائش پیدا کرنے کے لیے معقول وجوہ موجود ہیں۔

تاہم، استدلال پر انحصار پر ایک مختلف قسم کی تنقید موجود ہے جو دنیا میں غیر معقولیت کے غلبے کی طرف اشارہ کرتی ہے اور اس طرف اشارہ کرتی ہے کہ یہ فرض کرنا غیر حقیقی ہے کہ دنیا اس راستے پر چلے گی جس کی رہنمائی معقولیت کرے گی۔ متعلقہ شعبوں میں میرے کام پر ایک مہربان لیکن پختہ تنقید میں کوامے انتھونی آپیاہ نے دلیل دی ہے۔ ''آپ معقولیت کی اپنی تفہیم کو ان طریقوں پر جن پر سین (امرتیا سین) ایسا کرنا چاہتا ہے، خواہ کس قدر ہی وسعت دے دیں اور یہ ایک ایسا کام ہے جس میں دلچسپی رکھتا ہوں۔ یہ آپ کو منزل تک نہیں پہنچائے گی۔ اگر سین ایک فرد کا، بطور معقول انسان کے، پس منظر اختیار کرنا چاہتا ہے تو اسے غیر معقولیت کی نفوذ پذیری کا انکار کرنا ہوگا۔''6

جہاں تک دنیا کو بیان کرنے کا تعلق ہے آپیاہ بالکل ٹھیک کہتا ہے اور اس کی تنقید جو نظریۂ انصاف کی تشکیل کے بارے میں نہیں ہے، پراگندہ سماجی موضوعات (جیسا کہ تشخص کی سیاست) کی مدلل

بحث کی عملی افادیت کے مشکوک ہونے کے بارے میں اچھی بنیاد مہیا کرتی ہے۔ غیر معقولیت کا غلبہ اور اس کی سخت جانی مشکل سوالات کے معقولیت پر مبنی جوابات کو بہت زیادہ بے اثر بنا دیتے ہیں۔

استدلال کے دائرۂ کار کے بارے میں یہ خصوصی تشکیل، دلیل کو اس حد تک استعمال نہ کرنے کی جس حد تک انسان کر سکتا ہے کوئی بنیاد مہیا نہیں کرتی۔ نہ ہی (جیسا کہ آپ یا اس کی وضاحت کرتا ہے) کوئی ایسی بنیاد مہیا کرنے کا یہاں ارادہ ہے۔ دلیل کا یہ استعمال خواہ نظریہ انصاف کی پرچول میں ہو، یا کسی اور سماجی حوالہ رکھنے والے نظریہ کی پرچول ہیں، جیسا کہ تشخص۔ (۱۰)

نہ ہی یہ تشکیک اس صورت حال کی نفی کرتی ہے کہ ہم اپنے متعلقہ نتائج کی چھانپھٹک کرنے کے لیے ایک دوسرے کو آمادہ کرنے کی کوشش کریں۔ اس بات پر توجہ دینا بھی اہم ہے کہ جو چیز دوسروں کو غیر معقولیت کی واضح مثال نظر آئے، ضروری نہیں کہ وہ ہمیشہ بالکل ایسے ہی ہو۔ (۱۱) مدلل بحث ایسی متصادم صورت حال کو، جو دوسروں کو غیر معقول تعصب محسوس ہوں جبکہ ایسا نہ ہو، سہار سکتی ہے۔ ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ ایک کے سوا باقی تمام متبادلات کو رد کر دیا جائے۔

تاہم، اس سوال سے نمٹنے میں مرکزی نکتہ یہ ہے کہ تعصّبات ایک خاص انداز سے کسی نہ کسی قسم کے استدلال کی پشت پر سواری کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ استدلال کمزور اور من مرضی کا ہی کیوں نہ ہو۔ بلاشبہ انتہائی کٹر افراد بھی اپنے کٹر عقائد کی تائید میں کسی نہ کسی قسم کے استدلال کا رجحان رکھتے ہیں، جو ممکنہ طور پر، بہت خام ہو سکتے ہیں (نسل پرستی، جنسی تعصب، طبقہ پرستی اور ذات پات پر مبنی تعصّبات اسی قبیل سے تعلق رکھتے ہیں،) جس میں اور بھی کئی طرح کے کٹڑ پن شامل ہیں، جو بودے استدلال پر مبنی ہوتے ہیں۔ نامعقولیت زیادہ تر بغیر استدلال کے چلنے کا معاملہ نہیں ہے۔ بلکہ بہت قدیم اور بہت ناقص استدل پر انحصار کرنے کا معاملہ ہے۔ اس میں ایک امید کا پہلو ہے کیونکہ برے استدلال کا سامنا اچھے استدلال سے کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا مدلل سرگرمی کی گنجائش بہر حال موجود ہے، خواہ بہت سے لوگ ابتدائی طور پر، باوجود چیلنج کیے جانے کے اس سرگرمی میں شامل ہونے سے انکار کریں۔

اس کتاب میں دلائل کے لیے جو چیز اہم ہے وہ اس قسم کی کوئی چیز نہیں ہے کہ عین اسی وقت ہر شخص کی سوچ میں استدلال حاضر و موجود ہو۔ اس قسم کا کوئی مفروضہ قائم نہیں کیا جا سکتا اور یہ ضروری بھی

نہیں ہے۔ یہ دعویٰ کہ اگر کھلے اور غیر جانبدار طریقے سے دلائل دیئے جائیں تو لوگ کسی خاص قضیے پر متفق ہو جائیں گے، یہ فرض کرنا نہیں کہ لوگ پہلے ہی ایسی سرگرمی میں مصروف ہیں یا ایسا کرنے کے لیے بے چین ہیں۔ جو بات سب سے زیادہ اہم ہے وہ یہ ہے کہ استدلال انصاف کی پرچول کے لیے کس چیز کا تقاضا کرے گا۔ اس امکان کی گنجائش پیدا کرتے ہوئے کہ بیک وقت کئی مختلف معقول موقف ہو سکتے ہیں۔ یہ مشق اس امکان بلکہ یقین کے ساتھ لگا کھاتی ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ کسی خاص وقت میں ہر شخص ایسی چھان پھٹک کرنے پر آمادہ ہو۔ استدلال انصاف کو سمجھنے کے لیے بنیادی چیز ہے۔ ایک ایسی دنیا میں بھی جو بہت زیادہ نامعقولیت کی حامل ہے۔ یقیناً ایک ایسی دنیا میں یہ خاص طور پر اہم ہے۔

حواشی

(۱) سمتھ کی کلاسیکی کتاب The Theory of Moral Sentiments ٹھیک دو سو پچاس سال پہلے 1759ء میں شائع ہوئی تھی اور آخری نظر ثانی شدہ ایڈیشن۔ چھٹا ایڈیشن 1790ء میں شائع ہوا۔ The Theory of Moral Sentiments کے نئے سالگرہ ایڈیشن میں جو اس سال بعد میں (2009ء) میں پینگوئن بکس کی طرف سے شائع ہونے والا ہے، میں نے اس کے تعارف میں سمتھ کی اخلاقی اور سیاسی دلچسپی اور ہم عصر دنیا کے ساتھ اس کی مناسبت کی نوعیت پر بحث کی ہے۔

(۲) اقداری تعدد کی اہمیت کا تفصیل سے اور پرزور انداز سے۔ ایسا یاہ برلن اور برنارڈ ولیمز نے کھوج لگایا۔ متعدد اقدار ایک مخصوص معاشرے میں بھی قائم رہ سکتی ہیں اور ایک مخصوص شخص میں بھی اور ضروری نہیں کہ وہ ''مختلف معاشروں'' کی اقدار کی عکاس ہوں۔ تاہم مختلف معاشروں کے مختلف لوگوں کے درمیان اقدار کا اختلاف بھی اہم ہوسکتا ہے (جیسا کہ دوسروں کے ساتھ ساتھ مائیکل والذر، چارلس ٹیلر اور مائیکل سینڈل کے اہم ملفوظات میں بحث کی گئی ہے)

مثال کے طور پر مارکس نے دونوں صورتوں کے لیے کیس پیش کیا ہے: محنت کے استحصال کے خاتمے کے لیے (جو آدمی کی کوششوں کے نتیجے کے حصول کے انصاف سے متعلق ہے) اور ضروریات کے مطابق تقسیم کے لیے (جو تقسیم کے انصاف کے تقاضوں سے متعلق ہے۔) اس نے ان دونوں ترجیحات کے درمیان ناگزیر کشمکش کے بارے میں اپنی آخری پرمغز تحریر The Critique of the Gotha programme (1875) میں بحث کی ہے۔

(۳) اس چیز کی جدید تحقیقات، جسے اب ''اہلیت کا تناظر'' کہا جاتا ہے، انسانی زندگیوں کے حوالے سے انصاف کی آزادیوں کی تفہیم میں جن سے افراد فرداً فرداً لطف اندوز ہو سکتے ہیں، فٹ بیٹھتا ہے۔

The Quality of life کے مارتھانسبام اورامرتیاسین ایڈیشن دیکھئے (آکسفورڈ:کلیرنڈن پریس 1993ء)اس تناظر کی پہنچ اور حدود کا جائزہ باب 11 تا14 میں لیا جائے گا۔

(۴) مثال کے طور پر ایک کیس ہے جسے یہاں ''کھلی غیر جانبداری، کہا گیا ہے۔ یہ کیس قوانین کے انصاف کی تشریح کے لیے دور ونزدیک سے آنے والی آوازوں کو تسلیم کرتا ہے۔(صرف دوسروں کے ساتھ انصاف کی خاطر نہیں، بلکہ مقامی تنگ نظری سے بچنے کی خاطر بھی جیسا کہ آدم سمتھ کی The Theory of Moral Sentiments اور Lecture on Jurisprudence میں بحث کی گئی ہے)۔اس کیس کی یونائیٹڈ سٹیٹس کی سپریم کورٹ میں ہونے والی چند حالیہ بحثوں سے براہ راست مناسبت ہے۔ جیسا کہ اس کتاب کے آخری باب میں بحث کی گئی ہے۔

(۵) مجھے سپیکر کی دعوت پر، ہندوستانی پارلیمنٹ میں ''انصاف کے تقاضے'' کے عنوان پر 11 اگست 2008ء کو خطاب کرنے کا اعزاز حاصل ہوا۔ یہ پہلا ہائرن مکرجی یادگاری لیکچر تھا، جو اب سالانہ پارلیمانی واقعہ بننے جا رہا ہے۔اس خطاب کا مکمل متن اس بروشر میں دستیاب ہے جو ہندوستانی پارلیمنٹ کی طرف سے طبع ہوا ہے اور مختصر شدہ متن The Little Magazine جلد 8، اشاعت یکم اور دوم (2009) میں زیرعنوان ''ہمیں کیا چیز راتوں کو بیدار رکھے'' شائع ہوا ہے۔

(٦) کوٹلیا، سیاسی حکمت عملی اور سیاسی معاشیات پر لکھنے والا ایک قدیم ہندوستانی لکھاری ہے۔ بعض اوقات جدید لٹریچر میں، جب کبھی اس پر کوئی توجہ بھی دی گئی ہے تو اسے ہندوستانی میکیاویلی کہا گیا ہے۔ بعض لحاظ سے یہ حیران کن نہیں ہے، کیونکہ حکمت عملیوں اور عملی تدابیر کے بارے میں ان کے خیالات میں کچھ مشابہتیں ہیں (باوجود بہت سے دوسرے نکات میں۔ اکثر بہت اہم نکات ہیں۔ بڑے گہرے اختلافات ہونے کے۔ لیکن یہ بات بڑی محفوظ کن ہے کہ چوتھی صدی ق م کے ایک ہندوستانی سیاسی تجزیہ کار کو ایک یورپی لکھاری کی جو پندرہویں صدی میں پیدا ہوا مقامی شکل قرار دیا جائے۔ یہ چیز جس چیز کی عکاسی کرتی ہے وہ جغرافیائی سلسلہ مراتب کا کوئی بھونڈا اظہار نہیں ہے بلکہ محض مغربی دانشوروں کی غیر مغربی لٹریچر سے ناواقفیت ہے اور درحقیقت یورپی جدید دنیا کے دانشوروں کی ناواقفیت' کیونکہ آج کی دنیا میں مغربی تعلیم کا عالمی طور پر غلبہ ہے۔)

(۷) یقیناً میں نے کسی اور جگہ پر یہ استدلال کیا ہے کہ کوئی جوہری طور پر مشرقی یا جوہری طور پر ہندوستانی ترجیحات نہیں ہیں کیونکہ ان ممالک کی دانش کی تاریخ میں دلائل مختلف سمتوں میں جاتے ہوئے پائے جا سکتے ہیں۔ (دیکھئے میری The Argumentative Indian) (لندن اور دہلی: پینگوئن اور نیویارک:FSG 2005) اور Identity and voilence: The Illusion Of Destiny (New york, Norton and London And Delhi Punguin 2006)

(۸) ''نیائے''، اور''نیتی'' کے درمیان فرق صرف کسی ریاست کے اندر ہی اہمیت نہیں رکھتا بلکہ مختلف ریاستوں کی سرحدوں کے آر پار بھی اس کی اہمیت ہے جیسا کہ میرے مضمون Global Justice میں بحث کی گئی ہے۔ یہ مضمون جولائی 2008ء میں وی آنا میں World Justice Forum میں پیش کیا گیا۔ اس کی سرپرستی امریکی بار ایسوسی ایشن اور اس کے ساتھ ساتھ انٹرنیشنل بار ایسوسی ایشن، انٹر امریکن بار ایسوسی ایشن انٹر پیسفک بار ایسوسی ایشن اور یونین انٹرنیشنل دے ایووگیٹس نے کی تھی۔ یہ حصہ امریکن بار ایسوسی ایشن کے World Justice Program سے لیا گیا ہے اور ایک کتاب بعنوان Global Perspectives on the Rule of Law میں شائع کیا جائے گا۔

(۹) تاہم یہ چیز مجھے پہلے نقطۂ نگاہ کی بصیرت سے استفادہ کرنے سے باز نہیں رکھے گی، نا ہی اس روشنی سے باز رکھے گی جو ہم مثال کے طور پر ہابز، کانٹ اور اپنے دور میں جان راؤلز سے حاصل کرتے ہیں۔

(۱۰) درحقیقت اس بات کی خاصی شہادت موجود ہے کہ باہمی عوامی بحث مباحثہ دلیل سے انکار کو کمزور کر سکتے ہیں، اس موضوع پر تجزیاتی مواد دیکھئے جو ان تحریروں میں پیش کیا گیا ہے:

Development as Freedom (New yark)

Knopf and Oxford: (Clarendon Press 1999)

Identity and Voilence: The Illusion of Destiny

(New York: Norton and London: Penguin, 2006)

(۱۱) جیسا کہ جیمز تھربر لکھتا ہے، جبکہ وہ لوگ جو توہم پرست ہیں سیڑھیوں کے نیچے سے گزرنے سے احتراز کر سکتے ہیں، سائنسی ذہن کے لوگ جو ''توہم پرستی کی مخالفت کرنا چاہتے ہیں، سیڑھیوں کو تلاش کرنا پسند کریں گے اور ان کے نیچے سے گزرنے میں مسرت محسوس کریں گے لیکن اگر آپ لمبے عرصے تک سیڑھیوں کو تلاش کرتے رہیں اور ان کے نیچے سے گزرتے رہیں، تو کوئی نہ کوئی چیز آپ کے ساتھ واقع ہونے والی ہے، (جیمز تھربر Let your mind alone, New Yorker, I may 1937

اظہارِ تشکر

اس مدد کا شکریہ ادا کرنے میں جو میں نے یہاں پیش کئے جانے والے کام کے سلسلے میں دوسروں سے حاصل کی ہے، مجھے یہ ریکارڈ کرنے سے آغاز کرنا چاہئے کہ میرا سب سے زیادہ امتنان جان راؤلز کے لیے ہے جس نے میرے اندر اس میدان میں کام کرنے کا جذبہ بیدار کیا۔ وہ کئی دہائیوں تک ایک شاندار استاد رہا۔ اس کے تصورات مجھے مسلسل متاثر کرتے ہیں، خواہ میں اس کے کچھ نتائج سے اختلاف بھی کروں۔ اس کتاب کا انتساب اس کی یاد کے نام ہے، نہ صرف اس تعلیم اور شفقت کی بنا پر جو مجھے اس سے حاصل ہوئی بلکہ اس کی اس حوصلہ افزائی کی وجہ سے جو اس نے میرے شکوک کی پیروی کرنے میں کی۔

راؤلز کے ساتھ میرا تفصیلی رابطہ 69-1968 میں ہوا، جب میں دہلی یونیورسٹی سے ہارورڈ بطور ایک مہمان پروفیسر آیا اور اس کے اور کینتھ ایرو کے ساتھ مل کر ایک مشترکہ گریجوایٹ سیمینار کو پڑھایا۔ ایرو اس کتاب پر ایک اور طاقتور اثر ہے، جیسا کہ وہ میرے بہت سے ماضی کے کاموں پر بھی ہے۔ اس کا اثر نہ صرف کئی دہائیوں پر پھیلی ہوئی وسیع بحثوں سے آیا ہے بلکہ اس جدید سماجی انتخاب کے نظریے کے تجزیاتی ڈھانچے کے میرے استعمال سے بھی جس کا آغاز اس نے کیا۔

یہاں پیش کیا جانے والا کام ہارورڈ میں کیا گیا جہاں میں 1987ء سے لے کر زیادہ عرصے تک متعین رہا اور ٹرینیٹی کالج کیمبرج میں خاص طور پر 1998ء سے 2004ء کے درمیان کے چھ سالوں کے دوران جب میں وہاں اس عظیم کالج میں بطور ماسٹر خدمات انجام دینے کے لیے گیا، جہاں میں نے پچاس سال پہلے فلسفیانہ مسائل پر غور کرنا شروع کیا تھا۔

میں اپنے رجحانات کی پیروی کرنے کے لیے خاص طور پر پائیروسرافہ اورسی ڈی براڈ سے متاثر ہوا اور ماریس ڈوپ اورڈینس رابرٹسن سے میں نے حوصلہ پایا۔

اس کتاب کے آنے میں تاخیر ہوئی ہے کیونکہ میرے شکوک اورتعمیری خیالات وقت کے ایک طویل عرصے میں پروان چڑھے ہیں۔ان دہائیوں کے دوران مجھے یہ اعزاز حاصل رہا ہے کہ تبصرے،تجاویز،سوالات،استرداداور حوصلہ افزائیاں لوگوں کی بہت بڑی تعداد سے مجھے موصول ہوتی رہی ہیں، جوسب کے سب میرے لیے مفید رہے ہیں،لہٰذا میری اظہارتشکر کی فہرست مختصر نہیں ہوگی۔

سب سے پہلے مجھے اس مدداور مشورے کا ذکر کرنا چاہتے تو مجھے اپنی بیوی ایمارا تھس چائلڈ کی طرف سے ملا جس کا اثر پوری کتاب میں منعکس ہوتا ہے۔فلسفیانہ مسائل پر میری فکر پر برنارڈ ولیمز کا اثر ان لوگوں پر واضح ہوگا جواس کی تحریروں سے آشنا ہیں۔ یہ اثر کئی سال کی گپ شپ کی دوستی سے نیز افادیت پسندانہ تناظر اوراس کی کمزوریوں پر مضامین کے ایک مجموعے کی منصوبہ بندی، تدوین اورتعارف کے سلسلے میں مشترکہ کام کے ایک ثمر آور دور سے آیا۔

(Utilitarianism and Beyond,1982)

میں ایسے رفقاِن کار رکھنے کے معاملے میں بہت خوش نصیب واقع ہوا ہوں۔جن کے ساتھ سیاسی اوراخلاقی فلسفے پر میری بہت فکر انگیز گفتگوئیں ہوتی رہیں۔ مجھے راوٗلز کے علاوہ، ہیلری پٹنم اور تھامس سکین لون کے حق میں سالوں پر پھیلی ہوئی بصیرت افروز گفتگوؤں کے لیے زبردست امتنان کا اعتراف کرنا چاہیئے۔ میں نے ڈبلیو۔ وی۔اوکوائن اوررابرٹ نوزک کے ساتھ گفتگو میں بہت کچھ سیکھا جودونوں افسوس ہے کہ اب اس دنیا میں نہیں ہیں۔

ہارورڈ میں مشترکہ کلاسیں لینا بھی میرے لیے جدلیاتی تعلیم کا ایک مستقل ذریعہ رہا ہے، جو میرے طلبا اور بلاشبہ میرے ساتھی اساتذہ سے مجھے حاصل ہوتی تھی۔رابرٹ نوزک اور میں نے تقریباً ایک دہائی تک ہر سال مشترکہ نصاب پڑھائے ہیں،متعدد مواقع پرایرک ماسکن کے ساتھ اوران دونوں نے میری فکر کو متاثر کیا ہے۔ میں نے جوشوا کوہن (میساچوسٹس انسٹی ٹیوٹ آف ٹیکنالوجی سے جوزیادہ دور نہیں تھا) کرسٹین جولز،فلپ وین پارجس، مائیکل سینڈل، جان راوٗلز،تھامس سکین لون اوررچرڈ ٹک کے ساتھ نصاب پڑھائے ہیں اورکوشک باسواور جیمز فاسٹر کے ساتھ جب وہ ہارورڈ میں آتے تھے۔ یہ مشترکہ کلاسیں محض میری مسرت کا ذریعہ بننے کے علاوہ میرے خیالات کو

ترقی دینے میں انتہائی مفید ثابت ہوئیں۔ اکثر اوقات اپنے ساتھی اساتذہ کے ساتھ استدلال میں۔

اپنی تمام تحریروں میں اپنے طلبا کی تنقیدات سے بہت زیادہ فائدہ اٹھاتا ہوں اور یہ کتاب بھی اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ اس مخصوص کتاب میں تصورات سے متعلق میں اپنے تعاملات کا اعتراف کرنا چاہوں گا۔ دوسروں کے علاوہ، خاص طور پر سنتا پٹانائیک، ڈیوڈ کیلیے اور آندریا پاپاندریو، کے لیے کئی دہائیوں تک اور بعد میں سٹیفن کالسن، انتھونی لیڈن، سنجے ریڈی، جوناتھن کوہن، فلیشیا نول، کیمنس پپ، برئیل ٹنگوڈن، اے۔ کے شیوا کمار، لارنس، کیملٹن، ڈگلس ہکس، جینیفر پراہ روگر، سوسن ابادیان کے لیے۔

میرے لیے تعاملاتی تدریس کے فوائد کی خوشیاں ماضی کی جانب 1970ء اور 1980ء کی دہائی میں جاتی ہیں جب میں آکسفورڈ میں رونالڈ ڈوورکن اور ڈیریک پارفٹ کے ساتھ مشترکہ —— اور ہنگامہ آرا —— کلاسیں پڑھاتا تھا جن میں بعد میں جی اے کوہن شامل ہو گئے۔ حال ہی میں ان مدلل بحثوں کی گرم یادیں کوہن کی مہربانی سے پھر تازہ ہو گئیں جنھوں نے اس کتاب کے بنیادی نقطۂ نظر پر جنوری 2009ء میں یونیورسٹی کالج لندن میں ایک وسیع پیمانے پر جاذب نظر سیمینار کا اہتمام کیا۔ یہ اجتماع خوشگوار طور پر اختلافی نقطۂ نگاہ رکھنے والوں سے بھرا ہوا تھا جن میں (بلاشبہ) کوہن شامل تھا، لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ جوناتھن وولف، لارا ویلنٹیس، رزمیوکل، جارج لیٹناس اور سٹیفن گیسٹ بھی شامل تھے، جن کی مختلف تنقیدات میرے لیے بہت مفید رہی ہیں۔ (لارا ویلنٹس نے مہربانی سے مجھے وہ مزید تبصرے بھی بھیجے جو سیمینار کے بعد کے روابط میں ہوئے)۔

اگرچہ انصاف کے ایک نظریے کا تعلق بنیادی طور پر لازماً فلسفے سے ہونا چاہئے، لیکن یہ کتاب دوسرے متعدد شعبوں میں پیش کئے جانے والے تصورات کو بھی استعمال کرتی ہے۔ کام کا ایک بڑا میدان جس سے یہ کتاب بہت بھاری استفادہ کرتی ہے سماجی انتخاب کا نظریہ ہے۔ اگرچہ اس وسیع میدان میں کام کرنے والے دوسرے لوگوں کے ساتھ تعاملات اتنے زیادہ ہیں کہ اس مختصر بیان میں نہیں سما سکتے، لیکن میں خاص طور پر اس استفادے کا شکریہ ادا کرنا چاہوں گا جو میں نے کینتھ ایروا اور کوٹا روسوزومورا کے ساتھ کام کر کے کیا جن کے ساتھ میں Handbook of Social Choice Theory کی تدوین کرتا رہا ہوں (پہلی جلد شائع ہو چکی ہے اور دوسری آنے

والی ہے) اور علاوہ ازیں میں اس قائدانہ کردار کے لیے اپنی تحسین کا ذکر کرنا چاہوں گا جو اس میدان میں جیری کیلی، ولف گارٹنر، پرسنتا پٹنا نایک اور ماریس سیلز کی طرف سے ادا کیا گیا، خاص طور پر ان کے بصیرت افروز اور انتھک کام کے ذریعے جو انہوں نے Social Choice and Welfare رسالے کے ظہور اور اس کی ترقی کے لیے کیا۔ میں ان فوائد کا بھی اعتراف کرنا چاہوں گا جو میں نے ایک یا دوسری شکل میں سماجی انتخاب کے مسئلے پر طویل تعلق اور وسیع بحثوں سے درج ذیل لوگوں سے حاصل کئے (پہلے ذکر کئے گئے ناموں پر مستزاد) پیٹرک پیس، جان ہرسانی، جیمز میرلیس، انتھونی آٹکنسن، پیٹر ہیمنڈ، چارلس بلیکورنی، سدھیر جان رومر، انتھونی شارکس، رابرٹ سگڈن، جان وے مارک اور جیمز فاسٹر۔

انصاف پر میرے کام، خاص طور پر آزادی اور صلاحیت سے متعلقہ پر ایک طویل المدتی اثر مارتھا نسبا کی طرف سے آیا ہے۔ اس کے کام نے، اس کے ''صلاحیتی تناظر'' کے ساتھ مضبوط عہد کے اشتراک کے ساتھ، اس کی بہت سی حالیہ ترقیوں کو متاثر کیا ہے، بشمول اس کے صلاحیت اور نشو ونما پر ارسطو کے کلاسیکی نظریات کے ساتھ تعلق کے کھوج کے اور انسانی ترقی پر صنفی مطالعے اور حقوق انسانی پر اس کے کام کے۔

صلاحیتی تناظر کی مناسبت اور استعمال پر تحقیقات حالیہ سالوں میں ایک قابل ذکر علماء کے گروپ کی طرف سے پرزور انداز سے کی گئی ہیں۔ اگرچہ ان کی تحریروں نے میری فکر کو بہت زیادہ متاثر کیا ہے لیکن ان کی مکمل فہرست اس قدر طویل ہے کہ اسے یہاں شامل نہیں کیا جا سکتا تاہم مجھے اس اثر کا ذکر ضرور کرنا چاہیے جو درج ذیل لوگوں کے کاموں سے آیا، سبینا الکائر، بینا اگروال، تانیہ برکھاردت، این ریکا، شیا پرو مارٹینیٹی، فلیویو کاسم، ڈیوڈ کروکر، سیورائن ڈینولین، ساکیکوفو کوڈاپر، ریکوگوٹو، مظفر قزلباش، ان گرڈ روبینز اور پولی ویزرڈ، صلاحیتی تناظر اور انسانی ترقی کے اس نئے میدان کے درمیان ایک قریبی تعلق ہے جس کا آغاز میرے مرحوم دوست محبوب الحق نے کیا اور جو درج ذیل لوگوں کے اثر کا حامل ہے۔ پال سٹریٹن، فرانسس سٹیوراٹ، کیتھ گریفن، گستاف رانس، رچرڈ جولی، میگھناوڈیسائی، سدھیر آنند، ساکیکوفو کوڈاپر، سلیم جہان اور دوسرے۔

The Journal of Human Development and Capabilities کی صلاحیتی تناظر کے کام کے ساتھ شدید دلچسپی ہے لیکن Feminist Economics کے رسالے نے بھی اس میدان میں کافی دلچسپی لی ہے اور اس کی ایڈیٹر ڈیانا سٹراس مین کے ساتھ نسائیت پسندانہ تناظر اور

صلاحیتی نقطۂ نظر کے درمیان تعلق پر گفتگوئیں کرنا میرے لیے بہت حوصلہ افزا رہا۔

ٹرینیٹی میں مجھے فلسفیوں، قانونی مفکرین اور انصاف کے مسائل میں دلچسپی رکھنے والے دوسرے لوگوں کی شاندار صحبت حاصل رہی ہے اور گیری رنسمین، نک ڈینیر، گلا کبیر، ایرک نیلسن اور وقتاً فوقتاً ایان، ہیکنگ سے بھی (جو بعض اوقات اپنے پرانے کالج آجاتا تھا جہاں ہم 1950ء کی دہائی میں پہلی بار ملے تھے اور بطور ہم مکتبوں کے ایک دوسرے سے گفتگو کی تھی)۔ مجھے ممتاز ریاضی دانوں، فطری سائنسدانوں، مورخوں، سماجی سائنسدانوں، قانونی نظریہ سازوں اور انسانیات کے علماء سے گفت وشنید کے شاندار مواقع بھی حاصل رہے۔

میں نے متعدد دوسرے فلسفیوں کے ساتھ گفتگوؤں سے بھی استفادہ کیا، جن میں (اس سے پہلے مذکور لوگوں پر مستزاد) درج ذیل شامل ہیں: ایلزبتھ اینڈرسن، کوامے انتھونی آپیاہ، کرسچین بیری، چارلس بیٹز، مرحوم ایسائیاہ برلن، عقیل بلگرامی، ہیلری بوک، سیسلا بوک، سوسن برائسن، جان بروم، ایان کارٹر، نینسی کارٹرائٹ، ڈین چٹرجی، ڈروسلا کارنل، نارمن ڈینلز، مرحوم ڈونلڈ ڈیوڈسن، جان ڈیوس، جان ایلسٹر بار براب فرائیڈ، ایلن گبرڈ، جوناتھن گلوور، جیمز گریفن، ایمی گٹ مین، موشے ہال برٹل، مرحوم رچرڈ ہیئر، ڈینیل ہاؤس مین، ٹیڈ ہونڈرخ، مرحوم سوسن ہرلی، سوسن جیمز، فرانسس کام، مرحوم سگ کینگر، ایرن کیلی، ازاک لیوی، کرسچین لسٹ، سٹاسٹیانو مفی ٹون، اویشی مارگالٹ، ڈیوڈ ملر، مرحوم سڈنی مورگن بیز، خ تھامس نیگل، ساری نسیبہ، مرحوم سوسن مولر آکن، چارلس پارسنز، ہرلینڈ، پاؤر سٹروڈر، فیبین پیٹر، فلپ پٹیٹ، تھامس پوگ، ہنری رچرڈسن، ایلن ریان، کیرول رووین، ڈیبرا سائز، جان سرل، مرحوم جوڈتھ شکلار، کوئنٹین سکنر، ہلل سٹائنر، ڈینس تھامپسن، چارلس ٹیلر اور جوڈتھ تھامسن۔

قانونی فکر میں میں نے (ان لوگوں پر مستزاد جن کا پہلے حوالہ دیا) درج ذیل کے ساتھ بحثوں سے خاصا فائدہ اٹھایا۔ بروس ایکرمین، جسٹس سٹیفن بریئر، اوون فیس، مرحوم ہربرٹ ہارٹ، ٹونی ہونورے، انتھونی لیولس، فرینک مائیکل مین، مارتھا منو، رابرٹ نیلسن، جسٹس کیٹ اور ریگن، جوزف راز، سوسن روز ایکرمین، سٹیفن سیڈلے، کاس سسٹائین اور جیریمی وارڈن۔ اگرچہ اس کتاب پر میرا کام میرے جان ڈیوی خطبات سے شروع ہوا (بہبود، عاملیت اور آزادی پر) جو 1984ء میں کولمبیا یونیورسٹی کے شعبۂ فلسفہ میں اور بڑی حد تک 2008ء میں سٹیفورڈ یونیورسٹی میں انصاف پر فلسفیانہ خطبات کے ایک اور سیٹ پر ختم ہوا، لیکن میں نے انصاف کے بارے میں اپنے

دلائل کی آزمائش مختلف قانون کے سکولوں میں کی۔ ہارورڈ کے لاسکول، ییل اور واشنگٹن یونیورسٹی میں متعدد خطبات اور سیمیناروں کے علاوہ میں نے ستمبر 1990ء میں ییل لاسکول میں سٹورز لیکچر (مصروفیت پر) دیئے، ستمبر 1998ء میں نارتھ ویسٹرن یونیورسٹی لاسکول میں روزنتھا لیکچرز (انصاف کی حدود پر) دیئے اور (حقوق انسانی اور قانون کی حدود پر) ایک خصوصی لیکچر، کارڈوزو لاسکول میں ستمبر 2005ء میں دیا۔[1]

معاشیات میں، جو میری توجہ کا اصل میدان ہے اور جس کی نظریہ انصاف کے ساتھ خاصی مناسبت ہے، میں نے کئی دہائیوں پر محیط باقاعدہ بحثوں سے (پہلے سے مذکور ناموں کے علاوہ) درج ذیل لوگوں سے بڑی حد تک استفادہ کیا: جارج ایکرلاف، آمیا باگچی، جیسودھارا باگچی، آنجہانی دیپک بینرجی، نرملا بینرجی، پرناب بردھان، الوگ بھارگوا، کرسٹوفر بلس، سیموئیل باؤلز، سیموئیل برٹن، رابرٹ کیسن، آنجہانی سکھامائے چکرورتی، پارتھا داس گپتا، جرنیل دتہ چودھری، اینگس ڈی ٹن، میگھنا دڈیسائی، ژان ڈریز، بھاسکر دتہ، ژاں پال فٹوسی، نینسی فولبر، ایلبرٹ ہرش مین، ڈیوا کی جین، ٹپاس موجمدار، موکل موجمدار، سٹیفن مارگلین، دیپک مازم دار، لوئی گی پاسی نیٹی، آجہانی آئی جی پٹیل، ایڈمنڈ فیلپس، کے این راج، وی کے راما چندرن، جیوے سیکس، ارجن سین گپتا، رحمان سبحان، باربرا سولو، نکولس سٹرن، جوزف سٹگ لٹز اور سٹیفا نو زمگنی۔

میں نے درج ذیل لوگوں کے ساتھ بھی مفید گفتگوئیں کیں:

ایشر آہلو والیا، مونٹیک آہلو والیا، پال آنند، آنجہانی بائر، ابھی جیت بینرجی، لورڈس بینریا، ٹموتھی بیلے، کین بنومور، نینی برڈسال، والٹر بوسرٹ، فرانسوئس بورگوک نن، ستیا چکرورتی، کنچن چوپڑا، ونسنٹ کرافورڈ، عاصم داسوگپتا، کلاڈ ڈی آسپرمانٹ، پیٹر ڈائمنڈ، ایوی ناش ڈکسٹ، ڈیوڈ ڈونلڈ سن، ایستھر ڈفلو، فرینکلن فیشر، مارک فلیوربائے، رابرٹ فرینک، فرائیڈ مین، پائیرن جیلو گیرگ نانی، آنجہانی لوئی گیورز، آجہانی ڈبلوایم گورمین، جان گراف، ژان مائیکل، گرینڈ مانٹ، جیری گرین، ٹیڈ گروؤز، فرینک ہان، واحد الحق، کرسٹوفر ہیرس، باربرا ہیرس وائٹ، آنجہانی جان ہرسانی، جیمز ہیک فین، جوڈتھ ہیئر، آنجہانی جان ہکس، جین ہمپشرائز، نور الاسلام، رضوان الاسلام، ڈیل جورگن سن، ڈینیل کاہن مین، عزیز الرحمٰن خان، ایلن کرمان، سرگ کام، جانوس کورنائی، مائیکل کریمر، آنجہانی ژان جیکوٹسن لیفانٹ، رچرڈ لابارڈ، مائیکل لے برٹین، ایان لٹل،

انوارادھا لوتھر، آنجہانی جیمز میڈ، جان موئیل باور، فلپ مونگن، دلیپ مکرجی، انجان مکرجی، خالق نقوی، دیپک نیر، روہنی نیر، تھامس پکیٹی، رابرٹ پولاک، انیس الرحمٰن، دیبراج رائے، مارٹن ویوالین، آلون راتھ، کرسچین سیڈل، مائیکل سپنس، ٹی این سری نواسن، ڈیوڈ سٹارٹ، ایس سبرا منین، کوٹا رو، سوز وموار، مادھوراسوامی ناتھن، جوڈتھ ٹنڈلر، ژاں ٹائرول، الائن ٹرینوائے، جان وکرز، آنجہانی ولیم وکریخ، جورگن وے بل، گلین ویل اور منا ہم یاری۔

میں نے انصاف سے قریبی طور پر متعلق مختلف دوسرے موضوعات پر سالوں پر محیط درج ذیل لوگوں سے گفتگوؤں سے بھی بڑی حد تک استفادہ کیا ہے:۔ الاکا باسو، دلیپ باسو، سیلا بن حبیب، سوگا ٹابوس، مائرا بوی نیک، لنکن چین، مارتھا چین، ڈیوڈ کروکر، بارون دے، جان ڈن، جولیو فرینک ساکیکوفو کودار پار، راماچندرا گوہا، گیتاراؤ گپتا، جیوفرے ہاتھورن، ایرک، ہابس بام، جینیفر ہاچس چائلڈ، سٹینلے ہاف من، علیشا ہالینڈ، رچرڈ ہورٹن، عائشہ جلال، فیلیسیا ناؤل، میلیسا لین، میری کالڈور، جین مینسبرج، مائیکل مارموٹ، بیری مازور، پرتاب بھانو مہتا، اودے مہتا، آنجہانی رالف ملی بینڈ، کسرٹو فرمرے، ایلی نور آسٹرام، کیرول رچرڈز، ڈیوڈ رچرڈز، جوناتھن ریلے، میری رابنسن، ای لین سکاری، گارتھ سٹیڈمن جونز، آئرین ٹنکر، میگن واہن، ڈوروتھی ویڈر برن، لیون وائزیلیٹر اور جیمز وولفن سوہن کتاب کا وہ حصہ جو جمہوریت کے انصاف کے ساتھ تعلق بحث کرتا ہے۔ (الواب 15 تا 17) جان ہپکنز یونیورسٹی کے سکول آف ایڈوانسڈ انٹرنیشنل سٹڈیز واقع واشنگٹن ڈی سی 2005ء میں دیئے گئے میرے جمہوریت پر تین خطبات سے استفادہ کرتا ہے۔ وہ خطبات سنیل کھلنانی کے تحرک کا نتیجہ تھے، جن کی حمایت فرانسس فوکویاما نے کی، دونوں حضرات جن سے میں نے بہت مفید تجاویز حاصل کیں۔ خود ان خطبات نے ایس اے آئی ایس کی ان مجالس میں دوسری بحثوں کو جنم دیا۔ جو ایضاً میرے لیے مفید تھیں۔

ہارورڈ کے نئے 'انصاف' بہبود اور معاشیات پر پروگرام نے بھی، جس کی میں نے جنوری 2004ء سے دسمبر 2008ء تک پانچ سال ہدایت کاری کی، مجھے ان طلبہ اور رفیقان کار سے جو مختلف شعبوں سے ایسے ہی مسائل میں دلچسپی رکھتے تھے، باہمی تعامل کا ایک حیرت انگیز موقع فراہم کیا۔ نئے ہدایت کار والٹر جانسن ان باہمی تعاملات کو بڑی قائدانہ صلاحیت سے جاری رکھے ہوئے ہیں اور

انہیں توسیع دے رہے ہیں اور میں نے اس کتاب کے بنیادی ملخص کو اس گروپ کی الوداعی پیشکش میں پیش کرنے کی جسارت کی، جس پر مجھے بہت سے شاندار سوالات اور تبصرے موصول ہوئے۔

ایرن کیلی اور تھامس سکین لون نے مسودے کے بہت بڑے حصے کا گہرا جائزہ لینے میں بہت زیادہ مدد کی اور متعدد انتہائی اہم تجاویز دیں۔ میں ان دونوں کا انتہائی شکر گزار ہوں۔
تحقیق کے اخراجات بشمول تعاون جزوی طور پر کیمبرج میں کنگز کالج میں قائم مرکز تاریخ و معاشیات پر پانچ سالہ جمہوریت کے منصوبے کی طرف سے فورڈ فاؤنڈیشن، راک فیلر فاؤنڈیشن اور میلن فاؤنڈیشن کے اشتراک کے ساتھ 2003ء سے 2008ء تک اٹھائے گئے اور بعد میں ''ہندوستان عالمی دنیا میں'' معاصر مسائل پر ہندوستانی ذہنی تاریخ کی مناسبت پر خصوصی فوکس کے ساتھ، فورڈ فاؤنڈیشن کے حمایت یافتہ ایک نئے منصوبے کی طرف سے۔ میں اس حمایت کے لیے بہت ممنون ہوں اور انگا ہلڈ مارکن کی طرف سے ان منصوبوں کے تعاون کے حیرت انگیز کام کا بہت قدر دان ہوں۔ میری یہ بھی خوش نصیبی ہے کہ مجھے انتہائی قابل اور پر تخیل معاونین میسر آئے جنہوں نے اس کتاب میں گہری دلچسپی لی ہے اور متعدد تخلیقی تبصرے کئے ہیں جنہوں نے میرے دلائل اور پیشکش کو بہتر بنانے میں میری مدد کی۔ اس کے لیے میں پیڈرو رے ماس پنٹوز کا بہت ممنون ہوں جس نے میرے ساتھ ایک سال کے عرصہ تک کام کیا اور اس کتاب پر ایک مستقل اثر قائم کیا اور حال میں کرسٹی واکر اور افسان بھادلیہ کا ان کی شاندار مدد اور ذہنی خدمت کے لیے شکر گزار رہوں۔
یہ کتاب پینگوئن اور شمالی امریکہ کے لیے ہارورڈ یونیورسٹی پریس دونوں کی طرف سے شائع کی جا رہی ہے۔ میرے ہارورڈ کے ایڈیٹر، مائیکل آرون سن نے متعدد شاندار عمومی تجاویز دی ہیں۔ اس مسودے کے دو گمنام نظر ثانی کنندگان نے قابل ذکر مد تبصرے کئے ہیں اور کیونکہ میرے جاسوسی کے کام نے یہ انکشاف کیا ہے کہ وہ فرینک لووٹ اور بل ٹالبٹ تھے، لہٰذا میں نام لے کر بھی ان کا شکریہ ادا کر سکتا ہوں۔ پینگوئن بکس میں تیاری اور کاپی ایڈیٹنگ کا کام شاندار طریقے، وقت کے بہت زیادہ دباؤ میں رچرڈ ڈوگوڈ (مینجنگ ڈائریکٹر) اور جین رابرٹسن (کاپی ایڈیٹر) اور فلپ برچ (اسسٹنٹ ایڈیٹر) کی طرف سے انجام دیا گیا۔ میں ان سب کا انتہائی ممنون ہوں۔

میرے لیے اس تصنیف کے ایڈیٹر پینگوئن کے سٹورٹ پروفٹ کا موزوں طور پر شکریہ ادا کرنا ناممکن ہے۔ جنھوں نے ہر باب پر (بلاشبہ ہر باب کے ہر صفحے پر) انتہائی قیمتی تبصرے اور تجاویز مرحمت فرمائیں اور مجھے اس مسودے کے بہت سے حصوں کو زیادہ واضح اور قابل دسترس بنانے کے لیے دوبارہ لکھنے کی طرف رہنمائی کی۔ کتاب کے عمومی نظم پر بھی ان کا مشورہ ناگزیر تھا۔ میں اس تسکین کا تصور بہت اچھی طرح کر سکتا ہوں جس کا تجربہ آخر کار وہ اس وقت کریں گے جب یہ کتاب ان کے ہاتھوں سے باہر آئے گی۔

امرتیا سین

حواشی

(۱) ڈیوی لیکچرز کا اہتمام بنیادی طور پر آئزک لیوی کی طرف سے، سٹورز لیکچرز کا گائیڈو سیلابریسی کی طرف سے، روزنتھال لیکچرز کا رونالڈ ایلین کی طرف سے اور کارڈوزو سکول لیکچرز کا ڈیوڈ رڈن سٹائن کی طرف سے کیا گیا تھا۔ میں نے ان لوگوں کے ساتھ اور ان کے رفقائے کار کے ساتھ بحثوں سے بہت زیادہ فائدہ اٹھایا۔

تعارف

انصاف کے بارے میں ایک نقطۂ نظر

پیرس میں باسٹیل پر حملے سے اڑھائی ماہ پہلے، جوکہ درحقیقت انقلاب فرانس کا آغاز تھا، سیاسی فلسفی اور مقرر ایڈمنڈ برک نے لندن میں پارلیمنٹ میں کہا، ''ایک واقعہ ہو چکا ہے، جس پر بات کرنا مشکل ہے اور خاموش رہنا ناممکن۔ یہ پانچ مئی 1789 تھا۔ برک کی تقریر کا فرانس میں بڑھتے ہوئے طوفان سے کوئی زیادہ تعلق نہ تھا۔ بلکہ یہ موقع وارن ہیسٹنگز کے مواخذے کا تھا، جو اس وقت برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی کی کمان کر رہا تھا، جو ہندوستان میں برطانوی حکمرانی قائم کر رہی تھی، جس کا آغاز جنگ پلاسی میں کمپنی کی فتح سے ہوا تھا۔ (23 جون 1757ء میں)

وارن ہیسٹنگز کا مواخذہ کرنے میں برک نے انصاف کے ادبی اصولوں کی دہائی دی تھی، جن کی برک کے دعوے کے مطابق ہیسٹنگز نے خلاف ورزی کی تھی۔ کسی موضوع پر خاموش رہنا ناممکن ہونا ایک ایسی رائے ہے جوسکہ بند ناانصافی کے ایسے بہت سے معاملات پر دی جا سکتی ہے جو ہمیں اس طرح اشتعال دلا دیتے ہیں کہ ہماری زبان کے لیے اس کا احاطہ کرنا ممکن نہیں رہتا اور اس کے باوجود کسی ناانصافی کا تجزیہ واضح طور پر آواز بلند کرنے اور مدلل چھان بین کا تقاضا کرتا ہے۔

درحقیقت برک نے الفاظ کی کمی کی کوئی واضح شہادت نہیں دی، اس نے بڑی وضاحت سے نہ صرف ہیسٹنگز کی ایک خطا کاری پر بلکہ بہت سی خطا کاریوں پر گفتگو کی، اور وہاں سے بیک وقت متعدد علیحدہ علیحدہ اور بہت واضح اسباب پیش کرنے کا آغاز کیا جن کی بنا پر وارن ہیسٹنگز کو سزا دی جائے۔ اس نے ہندوستان میں ابھرنے والے برطانوی راج کی نوعیت پر بھی گفتگو کی۔

''میں جناب وارن ہیسٹنگز کا بڑے جرائم اور انتہائی خطا کاریوں کی بنا پر مواخذہ کرتا ہوں۔''
''میں برطانیہ عظمیٰ کے دارالعوام کے اراکین کے نام پر جن کے پارلیمانی اعتماد کو اس نے ٹھیس پہنچائی ہے اس کا مواخذہ کرتا ہوں۔''
''میں برطانیہ عظمیٰ کے ان تمام ارکان دارالعوام کے نام پر جن کے قومی کردار کی اس نے بے حرمتی کی ہے، اس کا مواخذہ کرتا ہوں۔''
''میں اس کا مواخذہ کرتا ہوں ہندوستان کے عوام کے نام پر ''جن کے قوانین'' حقوق اور آزادیوں کو اس نے پامال کیا، جن کی املاک کو اس نے تباہ کیا جن کے ملک کو اس نے بنجر اور ویران کر دیا۔''
''میں اس کا مواخذہ کرتا ہوں۔''
''انصاف کے ان ابدی قوانین کے نام پر اور ان ابدی قوانین کی بنا پر جن کی اس نے دھجیاں اڑائی ہیں۔ میں اس کا مواخذہ کرتا ہوں خود انسانی فطرت کے نام پر جس کی اس نے ظالمانہ طور پر تذلیل کی ہے، اسے مجروح کیا ہے، اس پر جبر و تشدد کیا ہے، ہر دو جنسوں میں، ہر عمر، مرتبہ اور صورت حال میں اور زندگی کی ہر حالت میں۔ 1
یہاں کسی دلیل کو وارن ہیسٹنگز کے مواخذے کی خاص وجہ کے طور پر علیحدہ نہیں کیا گیا۔ بطور کسی واحد ناک آؤٹ کر دینے والے مکے کے۔ اس کی بجائے برک اس کے مواخذے کے لیے واضح دلائل کے ایک مجموعے کو پیش کرتا ہے۔[1]
اس کتاب میں بعد میں اس طریق کار کا جائزہ لوں گا جسے کثیر بنیاد کہا جا سکتا ہے، یعنی مذمت کے متعدد خطوط کا استعمال کرنا، ان کی اضافی خوبیوں پر کوئی اتفاق رائے تلاش کیے بغیر۔
یہاں تہہ میں پوشیدہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا ہمیں کسی ایسی ناانصافی کی، جو فوری اصلاح کا تقاضا کرتی ہے، تشخیص کی خاطر مدلل اتفاق رائے حاصل کرنے کے لیے مذمت کی ایک خاص لائن پر اتفاق کرنا ہوگا۔ یہاں جس چیز پر توجہ دینا اہم ہے، جو تصور انصاف کے لیے بنیادی ہے، وہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے، ہم کسی چیز کے بارے میں ناانصافی کا شدید احساس بہت سی مختلف بنیادوں پر رکھتے ہوں، لیکن کسی خاص بنیاد پر متفق نہ ہوں کہ وہ ناانصافی کی اصل غالب وجہ ہے۔
غالباً معانی کے اجماع کے بارے میں اس عمومی نکتے کی زیادہ حالیہ اور ہم عصر وضاحت ایک حالیہ واقعے پر غور کرنے سے دی جا سکتی ہے۔ جو یو ایس گورنمنٹ کے 2003ء میں عراق پر فوجی حملے

کے آغاز کے فیصلے سے متعلق ہے۔
اس قسم کے فیصلوں پر رائے قائم کرنے کے مختلف طریقے ہو سکتے ہیں، لیکن یہاں قابل غور نکتہ یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ متعدد ایک دوسرے سے مختلف اور متفرق دلائل ایک ہی نتیجے کی طرف رہنمائی کرتے ہوں۔ مثلاً اس کیس میں یہ کہ 2003ء میں عراق میں یو ایس کے زیر قیادت اتحاد کی جنگ شروع کرنے کی پالیسی غلط تھی۔
ان مختلف دلائل پر غور کیجیے جن میں سے ہر ایک، عراق میں جنگ شروع کرنے کے فیصلے پر تنقید کے طور پر خاصی معقولیت کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ [۲] اول اس فیصلے کی، کہ حملہ غلط تھا، بنیاد زیادہ عالمی ہم آہنگی کی ضرورت پر رکھی جا سکتی ہے، خاص طور پر اقوام متحدہ کے ذریعے، اس سے پہلے کہ ایک ملک اپنی فوج قابل جواز طریقے سے دوسرے ملک میں اتار سکے۔ دوسری دلیل اچھی طرح معلومات رکھنے کی اہمیت پر مرکوز ہو سکتی ہے، مثال کے طور پر قبل از حملہ عراق میں وسیع تباہی پھیلانے والے ہتھیاروں کی موجودگی یا غیر موجودگی سے متعلقہ حقائق کے سلسلے میں صحیح معلومات کا ہونا لازمی تھا۔ ایسا فوجی فیصلہ لینے سے پہلے، جسے لازمی طور پر بے شمار لوگوں کو قتل ہونے، مُثلہ ہونے، یا بے گھر ہونے کے خطرے میں ڈالنا تھا۔ تیسری دلیل جمہوریت بطور بحث مباحثے کے ذریعے حکومت سے متعلق ہو سکتی ہے۔ (اگر اس پرانی ترکیب کو استعمال کیا جائے جو عام طور پر جان سٹورٹ مل سے منسوب کی جاتی ہے، لیکن جو اس سے پہلے والٹر بیج ہاٹ نے استعمال کی تھی) یہ دلیل، ملک کے عوام کے سامنے پیش کی جانے والی معلومات کو مسخ کرنے یا کسی گھڑے ہوئے افسانے کی سیاسی اہمیت پر زور دے سکتی ہے، (جیسا کہ صدام حسین کا 9/11 کے واقعات یا القاعدہ سے تعلقات کا افسانہ، جس نے امریکا کے عوام کے لیے حکومت کے جنگ کے فیصلے کو تولنا بہت مشکل بنا دیا۔ چوتھی دلیل ایسی ہے جو اوپر والے دلائل میں سے کسی دلیل کو بھی بڑے مسئلہ کے طور پر نہیں دیکھتی، بلکہ اس کی بجائے مداخلت کے اصل نتائج پر نگاہ رکھتی ہے، کیا یہ مداخلت حملہ کیے جانے والے ملک میں، یا مشرق وسطیٰ میں یا دنیا میں امن قائم رکھ سکتی تھی یا کیا یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ یہ عالمی تشدد اور دہشت گردی کے خطرات کو کم کر دے گی بجائے انہیں زیادہ کرنے کے؟
یہ تمام سنجیدہ افکار ہیں اور یہ جائزہ لینے کے مختلف پہلو اپنے اندر رکھتے ہیں۔ جن میں کسی کو بھی اس قسم کے کاموں کا جائزہ لینے کے لیے غیر متعلقہ یا غیر اہم سمجھ کر فوری طور پر رد نہیں کیا جا سکتا اور عام بات یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ سارے افکار ایک ہی نتیجہ برآمد نہ کریں۔ لیکن اگر یہ بات ثابت ہو

جائے، جیسا کہ اس خصوصی مثال میں ہے کہ تمام قابل تسلیم معیارات ایک ہی بڑی غلطی کی تشخیص کی طرف رہنمائی کریں تو پھر ان ترجیحات کو بلا تامل ان معیارات کے ساتھ منسلک کر دینا چاہیے اور کثیر باہم شدید متصادم اصولوں کو من مانے انداز سے اس طرح کم کر دینا کہ ایک ہی اصول یا دلیل باقی رہ جائے اور باقی تمام دلائل کا گلا گھونٹ دیا جائے کچھ کرنے کے بارے میں مفید اور صحت مند نتائج حاصل کرنے کے لیے مطلوبہ شرط نہیں ہے۔ اس اصول کا اطلاق نظریہ انصاف پر بھی اتنا ہی ہوتا ہے جتنا کہ عملی منطق کے شعبے کے کسی اور حصے پر۔

استدلال اور انصاف

نظریہ انصاف کی ضرورت کا تعلق استدلال کی سرگرمی کے ایسے شعبے سے ہے جس کے بارے میں برک کے بقول بات کرنا مشکل ہے۔ بعض اوقات یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ انصاف استدلال کا معاملہ ہرگز نہیں ہے، یہ مناسب طریقے سے حساس ہونے اور ناانصافی کا صحیح احساس رکھنے کا معاملہ ہے۔ ان خطوط پر سوچنے پر راغب ہو جانا بہت آسان ہے۔ مثال کے طور پر جب ہم ایک شدید قحط دیکھتے ہیں تو بجائے انصاف اور ناانصافی کے بارے میں فصیح و بلیغ دلائل دینے کے احتجاج کرنا زیادہ فطری لگتا ہے۔ لیکن پھر بھی کوئی آفت ناانصافی کا معاملہ صرف اس وقت ہوگی جب یہ ہو کہ اسے روکا جا سکتا تھا اور خصوصاً اگر وہ لوگ جو اس کو روکنے کے لیے اقدام کر سکتے تھے کوشش میں ناکام رہے ہوں۔ کسی نہ کسی شکل میں استدلال کا دخل صرف الیہ کے مشاہدے سے ناانصافی کی تشخیص کی طرف حرکت میں ہو سکتا ہے۔ مزید برآں ناانصافی کے معاملات ایک قابل مشاہدہ آفت کے تخمینے کی نسبت کہیں زیادہ پیچیدہ اور کہیں زیادہ باریک ہو سکتے ہیں۔ مختلف دلائل مختلف نتائج کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں اور انصاف کے تخمینے کبھی سیدھے سادے نہیں ہو سکتے۔

مدلل جواز سے پہلو تہی عموماً مشتعل احتجاج کاروں کی طرف سے نہیں، بلکہ نظم وضبط اور انصاف کے پرسکون سرپرستوں کی طرف سے ہوتی ہے۔ پوری تاریخ میں خاموشی ہمیشہ عزیز رہی ہے۔ ان لوگوں کو جن کا حاکمانہ کردار رہا ہے۔ جنہیں عوامی اقتدار حاصل رہا ہے، جو عمل کی بنیادوں کے بارے میں بے یقینی کا شکار ہوتے ہیں یا جو اپنی پالیسیوں کا تنقیدی جائزہ لینے پر آمادہ نہیں ہوتے۔ مینسفیلڈ جو اٹھارہویں صدی کا طاقتور انگریز جج تھا، نے ایک مشہور روایت کے مطابق نئے مقررہ شدہ نو آبادیاتی گورنر کو مشورہ دیا: 'انصاف کے تقاضوں پر غور کرو اور اس کے مطابق فیصلہ کرو۔ لیکن دلائل کبھی نہ دو، کیونکہ آپ کا فیصلہ غالباً صحیح ہوگا لیکن آپ کے دلائل یقیناً غلط ہوں گے۔ [2] ہو سکتا ہے یہ

چابکدستی والی حکمرانی کے لیے صحیح مشورہ ہو، لیکن یہ یقیناً اس بات کی ضمانت دینے کا کوئی طریقہ نہیں ہے کہ معاملات صحیح طریقے سے نمٹائے جا رہے ہیں۔ نہ ہی یہ چیز اس بات کو یقینی بنانے میں کوئی مدد دیتی ہے کہ متاثرہ لوگ یہ دیکھ سکیں کہ انصاف ہو رہا ہے۔ (جو کہ جیسا کہ آگے چل کر بحث کی جائے گی، انصاف کے بارے میں قابل قبول فیصلے کرنے کے نظم وضبط کا ایک حصہ ہے۔)

نظریہ انصاف کے تقاضے، انصاف اور ناانصافی کی تشخیص کے سلسلے میں، استدلال کو روبہ عمل لانے کو اپنے اندر شامل کرتے ہیں۔ سینکڑوں سالوں سے دنیا کے مختلف حصوں میں انصاف پر لکھنے والوں نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ ناانصافی کے عام احساس سے ناانصافی کی مخصوص مدلل تشخیصات کی طرف اور پھر وہاں سے انصاف کو بڑھاوا دینے کے طریقوں کے تجزیوں کی طرف سفر کی ذہنی بنیادیں مہیا کی جائیں۔ پوری دنیا میں انصاف کے بارے میں استدلال کی طویل اور نمایاں تواریخ ہیں، جن سے انصاف کے دلائل پر ضوفشاں تجاویز پر غور کیا جا سکتا ہے۔ (جیسا کہ ابھی جائزہ لیا جائے گا)۔

تحریک خردافروزی اور ایک بنیادی اختلاف

گو کہ سماجی انصاف کے موضوع پر مدتوں سے بحث ہو رہی ہے، لیکن اس موضوع نے اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں میں یورپی خردافروزی کے دوران خصوصی طور پر ایک توانا بڑھاوا حاصل کیا، جسے تبدیلی کی سیاسی فضا اور اس وقت یورپ اور امریکا میں واقع ہونے والی سماجی اور معاشی قلب ماہیت سے قوت ملی۔ اس وقت کی انقلابی فکر سے منسلک نمایاں مفکرین کے درمیان، انصاف کے بارے میں دو بنیادی اور باہم مختلف خطوط استدلال پائے جاتے ہیں۔ ان دونوں نقطۂ ہائے نظر کے درمیان فرق نے، میرے ماننے کے مطابق اس سے کہیں کم توجہ حاصل کی ہے، جس کا یہ بھرپور طور پر حقدار ہے۔ میں اس دوفرعیت سے آغاز کروں گا، کیونکہ یہ اس نظریہ انصاف جسے میں اس کتاب میں پیش کرنے کی کوشش کر رہا ہوں کی خصوصی تعلیم کو ذہن نشین کرانے میں مدد دے گی۔

ایک نقطۂ نظر جو سترہویں صدی میں تھامس ہابز کی کتاب میں پیش کیا گیا اور جس کی پیروی مختلف انداز سے ژاں جیکوئس روسو جیسے نمایاں مفکروں نے کی، نے معاشرے کے محض اداراتی انتظام کی تشخیص کرنے پر توجہ مرکوز کی۔ اس نقطۂ نظر جسے 'ماورائی اداریت' کہا جا سکتا ہے کے دو واضح پہلو ہیں۔ پہلا، یہ مکمل انصاف پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے، بجائے انصاف اور ناانصافی کے تناسبی تقابل کے یہ صرف ایسی سماجی خصوصیات جن سے انصاف کے معاملے میں مزید آگے نہیں بڑھا جا سکتا،

کی شناخت کرنے کی کوشش کرتا ہے، اوراس طرح اس کا فوکس ممکن الوجود معاشروں کے تقابل پر نہیں ہوتا، ایسے ممکنہ معاشرے جو سب کے سب تکمیل کے نصب العین کو پورا نہ کرسکیں۔

اس میں تفتیش کا ہدف 'منصفانہ' کی نوعیت کی شناخت ہوتا ہے بجائے کسی ایسے متبادل کی تلاش کے لیے کوئی پیمانہ تلاش کرنے کے جو دوسرے کی نسبت کم، غیر منصفانہ ہو۔

دوسرا، تکمیل کی تلاش میں، ماورائی اداریت بنیادی طور پر اداروں کو ٹھیک کرنے پر توجہ مرکوز کرتا ہے اوران اصل معاشروں پر جو بالآخر ابھریں گے براہ راست توجہ مرکوز نہیں کرتا، اس کا معاشرے کا دارومدار جو کسی بھی دیئے گئے اداروں کے سیٹ کے نتیجے میں وجود میں آئے گا یقیناً غیر اداراتی پہلوؤں پر بھی ہوگا، جیسا کہ لوگوں کے حقیقی طرزعمل اوران کے معاشرتی تعاملات پر۔ اداروں کے ممکنہ نتائج کی وضاحت کرنے میں اگراور جب ماورائی اداریت کا نظریہ ان پر تبصرہ کرتا ہے، تو کچھ ایسے مخصوص طرزعمل کے مفروضے بنائے جاتے ہیں، جو ان چنیدہ اداروں کے کام میں مدد دیتے ہیں۔

یہ دونوں پہلو اس معاہداتی طرزفکر سے تعلق رکھتے ہیں جو تھامس ہابز نے آغاز کیا اور بعد میں جس کی پیروی جان لاک ژاں جیکوئس روسو اور ایمونویل کانٹ نے کی۔

واضح بات ہے کہ یہ مفروضیاتی معاہدہ عمرانی جس کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ اسے اختیار کیا گیا، اس افراتفری کے متبادل کے طور پر اپنایا گیا جو بصورت دیگر معاشرے کی ایک صفت بن جاتی اور وہ معاہدے جن پر نمایاں طور پر مصنفین نے بحث کی، بنیادی طور پر اداروں کے انتخاب سے نمٹتے ہیں۔ ان کا مجموعی نتیجہ انصاف کے ایسے نظریوں کو پروان چڑھانا تھا جو مثالی اداروں کی ماورائی شناخت پر توجہ مرکوز کرتے تھے۔ (۳)

تاہم اس بات پر غور کرنا اہم ہے کہ ماورائی اداریت کے حامیوں نے کامل منصفانہ اداروں کی تلاش میں بعض اوقات سماجی طور پر موزوں رویے سے متعلقہ اخلاقی یا سیاسی تقاضوں کے گہرے روشنی بخش تجزیے پیش کیے ہیں۔ اس چیز کا اطلاق خاص طور پر ایمونویل کانٹ اور جان راؤلز پر ہوتا ہے۔ ان دونوں نے ماورائی اداراتی تحقیق میں حصہ لیا ہے لیکن روایاتی معیاروں کے تقاضوں کے دوررس تجزیے بھی پیش کیے ہیں۔ اگرچہ انہوں نے اداراتی انتخاب پر زور دیا ہے لیکن ان کے تجزیوں کو زیادہ وسیع طور پر انصاف کے انتظام مرتکز، نقطۂ ہائے نظر کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے جن میں انتظامات بشمول رویہ پر اور ساتھ ہی ساتھ صحیح اداروں پر زور دیا گیا ہے۔ (۴)

انصاف کے ایک انتظام مرتکز تصور اور ایک حصول نتائج مرتکز (واضح طور پر ایک بنیادی اختلاف ہے) فہم ہیں: مثال کے طور پر موخر الذکر لازماً عوام الناس کے حقیقی طرز عمل پر زور دیتا ہے بجائے یہ فرض کرنے کے کہ ایک مثالی طرز عمل والے تمام لوگ تعمیلی طرز عمل اختیار کریں گے۔

ماورائی اداریت کے مقابلے میں خرد افروزی کے دور کے متعدد دوسرے نظریہ سازوں نے مختلف دوسرے نقطۂ ہائے نظر اختیار کئے جو سماجی حصول نتائج سے متعلق تھے (جو حقیقی اداروں، حقیقی رویوں اور دوسرے اثرات کا نتیجہ تھے) اس قسم یک تقابلی فکر کے مختلف رخ دیکھے جاسکتے ہیں۔ مثلاً ایڈم سمتھ، دامارکس دے کنڈورسیٹ، جیریمی بینتھم، میری وول سٹون کرافٹ، کارل مارکس، جان سٹورٹ مل اوران کے ساتھ ہی ساتھ اٹھارہویں اورانیسویں صدی کے تخلیقی فکر کے دوسرے متعدد مشعل برداروں کی تصانیف میں۔ اگرچہ ان مصنفین نے، انصاف کے تقاضوں کے بارے میں اپنے مختلف خیالات کے باوجود، سماجی تقابل کرنے کے بالکل علیحدہ علیحدہ طریقے تجویز کئے لیکن یہ کہا جاسکتا ہے، محض تھوڑے سے مبالغے کے خطرے کے ساتھ کہ یہ تمام لوگ ایسے معاشروں جو یا تو پہلے ہی سے موجود تھے یا ممکنہ طور پر ابھر سکتے تھے، کے تقابل میں دلچسپی رکھتے تھے، بجائے اپنے تجزیوں کو ایک کامل منصفانہ معاشرے کی ماوراتی تحقیقات کے۔ وہ لوگ جو حصول نتائج مرتکز تقابلات پر توجہ مرکوز کرتے تھے اکثر اوقات بنیادی طور پر اپنے سامنے کی دنیا سے واضح ناانصافی کے خاتمے میں دلچسپی رکھتے تھے۔

دونوں نقطۂ ہائے نظر ایک طرف ماورائی اداریت، اور دوسری طرف حصول نتائج مرتکز تقابل کے درمیان فاصلہ خاصا اہم ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ پہلی روایت ہے یعنی ماورائی اداریت کی روایت۔ جس پر آج کا بڑا سیاسی فلسفہ، نظریہ انصاف کے کھوج کے لیے بڑی حد تک انحصار کرتا ہے۔ انصاف کے بارے میں اس نقطۂ نگاہ کی سب سے طاقتور اور سب سے اہم تشریح، ہمارے عہد کے سرکردہ سیاسی فلسفی جان راوٗلز کے کام میں پائی جاسکتی ہے (جن کے خیالات اور دوررس کام کا جائزہ باب دوم 'راوٗلز اور اس سے آگے، میں لیا جائے گا[۵] بلاشبہ راوٗلز کے انصاف کے اصول، اس کتاب میں ایک نظریہ انصاف، میں کلی طور پر منصفانہ اداروں کے تعلق سے بیان کئے گئے ہیں، اگرچہ بہت روشنی بخش طریقے سے، سیاسی اور اخلاقی تناظر میں صحیح طرز عمل کے معیاروں کی بھی چھان بین کرتے ہیں۔[۶]

علاوہ ازیں انصاف کے متعدد دوسرے نمایاں ہم عصر نظریہ سازوں نے بھی، عمومی بات کرتے

ہوئے، ماورائی ادارتی راستہ اختیار کیا ہے۔ میں یہاں دوسروں کے ساتھ رونلڈ ڈوارکن، ڈیوڈ گاؤتھیر، رابرٹ نوزک کے بارے میں سوچ رہا ہوں۔ ان کے نظریات جنھوں نے ایک منصفانہ معاشرے کے تقاضوں کے بارے میں مختلف لیکن نسبتاً اہم بصائر مہیا کئے ہیں، منصفانہ اصولوں اور اداروں کی تشخیص کو مشترکہ ہدف بناتے ہیں اگرچہ ان انتظامات کی تشخیصات انکی طرف سے بہت مختلف شکلوں میں پیش کی جاتی ہیں۔ کامل منصفانہ اداروں کی تعریف انصاف کے جدید نظریوں میں ایک مرکزی نکتہ بن گیا ہے۔

نکتہ اختلاف

انصاف کے ان جدید نظریات کے تقابل میں جو منصفانہ معاشرے پر توجہ مرکوز کرتے ہیں، یہ کتاب ایک کوشش ہے کھوج لگانے کی، حصول نتائج پر مبنی ان تقابلات کا جو انصاف کی پیش قدمی یا پسپائی پر فوکس کرتے ہیں۔ اس حوالے سے ماورائی ادرایت کی اس طاقتور اور زیادہ فلسفیانہ طور پر مسلم روایت کے ساتھ موافقت نہیں رکھتی، جو خرد افروزی کے دور میں ابھری (جس کی قیادت ہابز نے کی، جسے دوسروں کے علاوہ لاک، روسو اور کانٹ نے آگے بڑھایا) بلکہ یہ دوسری روایت جو اسی دور میں ہی تشکیل پائی، کے ساتھ زیادہ موافقت رکھتی ہے۔ (اس روایت کی پیروی مختلف انداز سے سمتھ، کنڈورسیٹ، وول سٹون کرافٹ، بینتھم، مارکس، مل کے ساتھ ساتھ دوسروں ے بھی کی۔) یہ حقیقت کہ میں نکتہ اختلاف میں ان مفکرین کے ساتھ شامل ہوں، ہرگز اس بات کی طرف اشارہ نہیں کرتا کہ میں ان کے ٹھوس نظریات کے ساتھ متفق ہوں۔ (یہ بات خاصی واضح ہونی چاہئے کیونکہ وہ سب خود ایک دوسرے سے کافی حد تک اختلاف رکھتے ہیں) اور مشترکہ نکتہ اختلاف سے آگے بڑھتے ہوئے ہمیں آخری منزل کے کچھ نکات پر پہنچنا ہے۔[۷] باقی ماندہ کتاب اس سفر کا کھوج لگائے گی۔

نقطۂ آغاز کو لازماً اہمیت دی جانی چاہئے، خصوصاً کچھ ایسے سوالات کو جن کا جواب دیا جانا ہے (مثال کے طور پر انصاف کیسے آگے بڑھے گا؟) بجائے دوسرے سوالات کے (مثلاً کامل منصفانہ ادارے کیا ہوں گے؟) اس اختلاف کے دوہرے اثرات ہیں، پہلا ماورائی کے بجائے تقابلاتی راستہ اختیار کرنے کا، اور دوسرا محض اداروں اور اصولوں کی بجائے متعلقہ معاشروں میں حقیقی حصول نتائج پر فوکس کرنے کا۔ ہم عصر سیاسی فلسفے میں قوت کے موجودہ توازن کے پیش نظر، یہ نظریہ انصاف کی تشکیل میں ایک انقلابی تبدیلی کا تقاضا کرتا ہے۔

ہمیں اس دوہرے اختلاف کی ضرورت کیا ہے؟

میں ماورائیت سے آغاز کرتا ہوں۔ میں یہاں دو مسائل دیکھتا ہوں۔ پہلا ''منصفانہ معاشرے'' کی نوعیت پر ہرگز کوئی مدلل اتفاق رائے نہیں ہوسکتا، یہاں تک کہ غیر جانبداری اور وسیع الذہن چھان بین کی سخت شرائط کے تحت بھی ایسا نہیں ہوسکتا (مثال کے طور پر جیسا کہ راؤلز نے اپنی Original Position میں اس کی تشخیص کی ہے۔' یہ مسئلہ ایک متفقہ ماورائی حل کو پانے کے ممکن الحصول ہونے کا مسئلہ ہے۔ دوسرا، عملی منطق کا استعمال جو ایک حقیقی انتخاب کا احاطہ کرتی ہے، ممکن الحصول متبادلات کے درمیان انتخاب کرنے کے لیے انصاف کے تقابل کے ایک ڈھانچے کا تقاضا کرتا ہے، نا کہ ممکنہ طور پر غیر دستیاب کامل صورت حال کا جس سے آگے نہ بڑھا جاسکے یہ مسئلہ ماورائی حل کی تلاش کے فضول پن کا مسئلہ ہے۔ میں اب ان مسائل پر ماورائی فوکس کے ساتھ بحث کروں گا (ممکن الحصول ہونے اور فضول پن دونوں کے) لیکن اس سے پہلے مجھے، ماورائی اداریت کے نقطۂ نظر میں شامل اداراتی ارتکاز پر مختصراً تبصرہ کرنے کی اجازت دیجیے۔

انحراف کا دوسرا جز وحصول نتائج اور تکمیلات پر فوکس کرنے سے متعلق ہے، بجائے محض ان چیزوں کو قائم کرنے کے جن کی شناخت بطور صحیح اداروں اور اصولوں کے کی جاتی ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، یہاں تقابل انصاف کے انتظام مرتکز تصور اور انصاف کے بطور ماحصل مرتکز تفہیم کے درمیان عمومی اور زیادہ وسیع دوفریعیت سے متعلق ہے۔ سوچ کی اول الذکر لائن یہ تجویز کرتی ہے کہ انصاف کا تصور کچھ تنظیمی انتظامات کی شکل میں کرنا چاہئے۔ کچھ اداروں، کچھ ضابطوں، کچھ رویاتی اصولوں کی شکل میں جن کی فعال موجودگی اس بات کا اشارہ ہوگی کہ انصاف کیا جارہا ہے۔ اس تناظر میں پوچھا جانے والا سوال یہ ہے کہ آیا انصاف کا تجزیہ، بنیادی اداروں اور عام اصولوں کو صحیح کرلینے تک ہی محدود ہونا چاہئے؟۔ کیا ہمیں اس بات کا بھی جائزہ لینا پڑے گا کہ معاشرے میں کیا پیدا ہوتا ہے، بشمول ان زندگیوں کی حالت کے جو لوگ حقیقتاً گزارتے ہیں، باوجود اداروں اور اصولوں کے بلکہ بشمول دوسرے اثرات کے بشمول حقیقی طرز عمل کے جو ناگزیر طور پر انسانی زندگیوں کو متاثر کرتے ہیں؟

میں جوابی طور پر بالترتیب دو اختلافات کے دلائل کو زیر غور لاؤں گا۔ میں ماوراتی شناخت کے مسائل سے شروع کرتا ہوں قابل عمل ہونے کے سوال سے آغاز کرتے ہوئے اور فضول پن کے مسئلے کو میں بعد میں لوں گا۔

ایک منفرد ماورائی اتفاق رائے کا قابل عمل ہونا ان متقابل انصاف کے اصولوں کے درمیان، جو تنقیدی چھان بین سے بچ رہتے ہیں اور جو غیر جانبداری کا دعویٰ رکھتے ہیں شدید اختلافات ہو سکتے ہیں۔

یہ مسئلہ خاصا سنجیدہ ہے مثلاً جان راؤلز کے مفروضے میں جس میں وہ اساسی مساوات کی ایک صورت تصور کرتا ہے۔ جسے وہ اولین صورت حال، (The Original Position) کہتا ہے۔ جس میں لوگوں کے کوئی مخصوص مفادات نہیں ہوتے وہاں انصاف کے دو اصولوں کا ایک منفرد سیٹ ہوگا جس کا متفقہ انتخاب ہوگا۔

یہ مفروضہ یہ فرض کرتا ہے کہ غیر جانبدار دلیل کی بنیادی طور پر صرف ایک قسم ہے، جو منصفی کے تقاضوں کو پورا کرتی ہے، جو مخصوص مفادات سے پاک ہے۔ میں یہ دلیل دوں گا کہ یہ ایک غلطی ہو سکتی ہے۔

مثال کے طور پر ایک طرف تقسیمی مساوات کو دیئے جانے والے ٹھیک ٹھیک تقابلی اوزان میں اختلافات ہو سکتے ہیں اور دوسری طرف کلی یا مجموعی اضافے ہیں۔ اپنے ماورائی تشخیص میں، جان راؤلز ایسے ایک فارمولے کو نمایاں کرتا ہے (لغاتی اعتبار سے زیادہ سے زیادہ کا اصول جس پر باب دوم میں بحث کی گئی ہے) ان بہت سے اصولوں میں سے جو دستیاب ہیں، بغیر قائل کرنے والے ایسے دلائل کے جو ان تمام دلائل کو رد کر دیں جو راؤلز کے غیر جانبدارانہ توجہ کے بڑے خاص فارمولے کا مقابلہ کر سکتے ہوں۔ [۸]

ان خاص فارمولوں سے متعلق جن پر راؤلز اپنے دو اصول ہائے انصاف پر یہ ثابت کئے بغیر توجہ مرکوز کرتا ہے کہ دوسرے متبادلات اس کی اولین صورت حال کے غیر جانبدار ماحول میں چونکہ توجہ حاصل نہیں کرتے رہیں گے، بہت سے دوسرے مدلل اختلافات ہو سکتے ہیں۔

اگر کاملاً منصفانہ سماجی انتظامات کی تشخیص نا قابل علاج حد تک مشکل ہے، تو پھر ماورائی اداریت کی مکمل حکمت عملی ہی بہت زیادہ ناقص ہے، خواہ دنیا میں ہر قابل تصور متبادل بھی کیوں نہ دستیاب ہو۔ مثال کے طور پر جان راؤلز کی ''انصاف بطور منصفی'' کی اعلیٰ تحقیقات میں انصاف کے دو اصول، جن پر باب دوم میں مکمل بحث کی جائے گی، ایک ایسی دنیا میں جس میں تمام متبادل دستیاب ہیں، ٹھیک ٹھیک کامل منصفانہ اداروں کے بارے میں ہیں۔ تاہم جو بات ہم نہیں جانتے وہ یہ ہے کہ آیا، اولین صورتحال میں انصاف کے بارے میں کثیر دلائل انصاف کے اصولوں کے

ایک منفرد سیٹ کو ابھرنے کی اجازت دیں گے۔اس وقت راؤلز کے سماجی انصاف کی پرمشقت کھوج، جومنصفانہ اداروں کی شناخت اور قیام سے مرحلہ بہ مرحلہ آگے بڑھتی ہے بنیاد میں ہی اٹک کر رہ جائے گی۔

بعد کی تحریروں میں راؤلزاس بات کے اعتراف میں کچھ نرمی دکھاتا ہے کہ 'شہری یقیناً اس بات میں اختلاف کریں گے کہ سیاسی انصاف کے کن تصورات کووہ سب سے زیادہ معقول سمجھتے ہیں۔''

یقیناً The Law of Peoples (1999) میں وہ آگے کہتا ہے:

''عوامی استدلال کا مواد، انصاف کے سیاسی تصورات کے ایک پورے کنبے کی طرف سے دیا جاتا ہے نا کہ محض ایک تصور سے۔ بہت سی آزاد خیالیاں اور متعلقہ خیالات کی تخصیص معقول سیاسی تصورات کے ایک خاندان کی طرف سے کی جاتی ہے۔ان میں سے ''انصاف بطور منصفی'' جو کچھ بھی اس کی خوبیاں ہوں، محض ایک ہے۔

تاہم یہ بات واضح نہیں ہے کہ راؤلز اس رعایت کے دوررس اثرات سے کس طرح نمٹے گا۔ معاشرے کے بنیادی ڈھانچے کی خاطر پختگی سے چنے گئے مخصوص ادارے، انصاف کے اصولوں کے ایک مخصوص حل کا تقاضا کریں گے۔جیسا کہ راؤلز نے ابتدائی تصانیف بشمول نظریہ انصاف (1971)[۹] میں خاکہ پیش کیا۔اگر ایک مرتبہ راؤلز کے اصول ہائے انصاف کے منفرد ہونے کے بارے میں دعویٰ ترک کر دیا جائے (جس کے بارے میں کیس کا خاکہ راؤلز کے بعد کی تصانیف میں پیش کیا گیا ہے) تو ادارتی پروگرام واضح طور پر شدید ابہام کا شکار ہو جائے گا۔ انصاف کے متقابل اصولوں کا سیٹ معاشرے کی بنیادی ساخت کے لیے مختلف ادارتی مرکبات کا تقاضا کرے گا، اور راؤلز ہمیں یہ نہیں بتاتا کہ مخصوص اداروں کے ایک سیٹ کا انتخاب کس طرح انصاف کے متقابل اصولوں کی بنیاد پر کیا جائے گا۔ راؤلز یقیناً اس مسئلے کو حل کر سکتا تھا۔ اپنے ابتدائی کام کی ماورائی اداریت کو ترک کر کے (خصوصاً The Theory of Justice کے کام کو) اور یہ ایک ایسا اقدام ہوتا جو اس مخصوص مصنف کو سب سے زیادہ پسند آتا۔[۱۰]

لیکن مجھے ڈر ہے کہ میں یہ دعویٰ کرنے کے قابل نہیں ہوں کہ یہی وہ سمت تھی جس کی طرف راؤلز خود یقینی طور پر بڑھ رہا تھا، اگر چہ اس کی بعد کی کچھ تصانیف اس سوال کو بہت پر زور طریقے سے اٹھاتی ہیں۔

تین بچے اور ایک بانسری: ایک مثال: ایک کامل منصفانہ معاشرے کے واحد غیر جانبدارانہ حل کے

لیے بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ کثیر اور باہم متقابل دلائل جو سارے کے سارے غیر جانبداری کا دعویٰ کرتے ہیں اور سارے کے سارے ایک دوسرے سے باہم متقابل بلکہ متخالف ہیں کس طرح ممکنہ طور پر قابل تسلیم ہو سکتے ہیں۔

مجھے اس مسئلے کی وضاحت ایک مثال کے ذریعے کرنے دیجئے، جس میں آپ کو فیصلہ کرنا ہو گا کہ این، باب اور کارلا۔ تینوں بچوں میں سے وہ بانسری کس کو ملنی چاہئے جس کے لیے وہ جھگڑ رہے ہیں۔ این بانسری کا دعویٰ اس بنیاد پر کرتی ہے کہ تینوں میں سے وہ واحد بچہ ہے جو اس کو بجانا جانتی ہے (دوسرے اس سے انکار نہیں کرتے) اور وہ کہتی ہے کہ اس واحد شخص کو بانسری دینے سے انکار کرنا جو اسے بجانا جانتا ہے بالکل غیر منصفانہ ہو گا۔ اگر آپ کے علم میں بس اتنا ہی ہو تو پہلے بچے کو بانسری دینے کا کیس مضبوط ہو جائے گا۔

ایک متبادل منظر میں، باب بول پڑتا ہے اور اپنے کیس کا دفاع یہ کہہ کر کرتا ہے کہ تینوں میں سے وہ واحد ہے جو اتنا غریب ہے کہ اس کے پاس اپنے کوئی کھلونے نہیں ہیں۔ بانسری اسے کھیلنے کو کچھ دے دے گی (باقی کے دو تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اس سے زیادہ مالدار ہیں اور دلکش سہولتوں سے مالا مال ہیں)۔ اگر آپ نے صرف باب کو سنا ہوتا اور دوسروں میں سے کسی کو نہیں، تو بانسری باب کو دینے کا کیس مضبوط ہو جاتا۔

ایک اور متبادل منظر میں، کارلا بولتی ہے اور یہ بات کھولتی ہے کہ وہ کئی ماہ تک محنت سے بانسری بنانے کے لیے کام کرتی رہی ہے (دوسرے اس کی تصدیق کرتے ہیں) اور وہ یہ شکایت کرتی ہے کہ عین اس وقت جب اس نے اپنا کام مکمل کر لیا تو یہ غاصب آ گئے اور بانسری اس سے چھیننے کی کوشش کرنے لگے۔ اگر آپ نے صرف کارلا کا بیان سنا ہے تو اس کے قابل فہم دعوے کو تسلیم کرتے ہوئے آپ بانسری اس کے حوالے کرنے پر مائل ہوں گے۔

ان تینوں کو اور استدلال کے ان کے مختلف زاویوں کو سننے کے بعد آپ کو ایک مشکل فیصلہ کرنا ہے۔ مختلف ترغیبات رکھنے والے نظریہ ساز، جیسا کہ اشتراکی، یا معاشی مساوات کے علمبردار یا غیر بیہودہ آزادی فکر کے علمبردار، سب یہ خیال اپنائیں گے کہ ایک سیدھا سادا منصفانہ فیصلہ ہمارے بالکل سامنے ہے اور اس کی نشاندہی کرنے میں کوئی مشکل نہیں ہے۔ لیکن تقریباً یقینی طور پر ان لوگوں کی رائے میں بالترتیب کلیتاً مختلف حل ہوں گے جو صریحاً ٹھیک ہوں گے۔

سب سے غریب، باب، معاشی مساوات پسند سے سیدھی سیدھی حمایت حاصل کرے گا، اگر یہ

معاشی مساوات پسند لوگوں کے معاشی وسائل میں فرق کو کم کرنے کا عہد رکھتا ہے تو دوسری طرف کارلا، بانسری ساز، آزادی کے علمبردار کی فوری ہمدردی حاصل کرے گی۔

اجتماعی افادیت کے علمبردار مسرت پسند کو سب سے زیادہ مشکل چیلنج کا سامنا کرنا پڑے گا، لیکن وہ آزادی کے علمبردار یا معاشی مساوات کے علمبردار سے زیادہ اس حقیقت کو وزن دینے پر آمادہ ہو گا کہ این کی خوشی زیادہ قوی ہوسکتی ہے کیونکہ وہ واحد شخص ہے جو بانسری بجاسکتی ہے (ایک عام مقولہ یہ بھی ہے نہ ضائع کرو، نہ تنگدستی کا شکار ہو)۔ اس کے باوجود اجتماعی افادیت کے علمبردار کو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ باب کی تقابلی محرومی، بانسری کے معاملے کو اتنا بڑا پا کر اس کی خوشی میں اضافہ کرسکتی ہے۔ کارلا کا اس چیز کو حاصل کرنے کا حق جو اس نے بنائی ہے، ہوسکتا ہے، اجتماعی افادیت کے علمبردار کو فوری طور پر نہ جھنجوڑے لیکن اجتماعی افادیت پر ذرا گہرا غور وفکر بہر حال اس بات پر توجہ دینے پر مائل ہو گا کہ کام کے محرک کا ہونا ایک ایسا معاشرہ قائم کرنے کے لیے ضروری ہے جس میں لوگوں کو ان چیزوں کو اپنے پاس رکھنے کی اجازت دے کر جو انہوں نے خود پیدا کی ہے، افادی پیداواریت کو قائم رکھا اور آگے بڑھایا جائے۔

آزادی کے علمبردار کی بانسری کارلا کو دینے کی حمایت اس اندازے سے مشروط نہیں ہو گی جس انداز سے اجتماعی افادیت کے علمبردار کے لیے ہونی لازمی ہے۔ محرکات کے اثرات کے روبہ عمل ہونے کی وجہ سے چونکہ علمبردار آزادی اس شخصی حق کی طرف فوری توجہ دے گا کہ لوگوں نے جو کچھ پیدا کیا ہے وہ خود اپنے پاس رکھیں۔ آدمی کے اپنی محنت کے پھل کو اپنے پاس رکھنے کے حق کا نظریہ دائیں بازو کے علمبردار حریت اور بائیں بازو کے مارکسٹ کو اکٹھا کرسکتا ہے (قطع نظر اس کے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی محفل میں کتنی ہی بے آرامی کیوں نہ محسوس کرے)۔ [۱۱]

یہاں عمومی نکتہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی بھی دعوے کو جو بالترتیب، انسانی تکمیل کی پرچول، غربت کے خاتمے یا فرد کے اپنی محنت پر حق سے لطف اندوز ہونے پر مبنی ہو بے بنیاد کہہ کر ایک طرف جھٹک دینا آسان نہیں ہے۔

ان تمام مختلف فیصلوں کے حق میں سنجیدہ دلائل موجود ہیں اور ہم ان کے علاوہ کسی دلیل کو اپنی من مانی کیئے بغیر غیر مبدل طور پر غالب تسلیم نہیں کرسکیں گے۔

میں یہاں، بہت واضح حقیقت کی طرف توجہ مبذول کرانا چاہوں گا کہ ان تینوں بچوں کے جواز کے دلائل انفرادی فائدے کے اختلافات کی نمائندگی نہیں کرتے (بانسری کے حصول کو ہر بچے کی

طرف سے فائدہ مند سمجھا جاتا ہے اور ہر متعلقہ دلیل کی رو سے تسلیم کیا جاتا ہے) بلکہ ان اصولوں کے اختلافات کی نمائندگی کرتے ہیں جو عمومی طور پر وسائل کی تقسیم پر لاگو ہونے چاہئیں۔ یہ اصول اس بارے میں ہیں کہ سماجی انتظامات کیسے کئے جائیں اور کون سے اداروں کا انتخاب کیا جائے اور ان کے ذریعے کون سے نتائج حاصل ہوں گے۔ ایسا نہیں ہے کہ محض تینوں بچوں کے مخصوص مفادات ایک دوسرے سے مختلف ہیں، (اگرچہ وہ یقیناً ہیں) بلکہ ایسا ہے کہ تینوں میں سے ہر ایک دلیل ایک مختلف قسم کی غیر جانبدارانہ اور بے غرض سبب کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

اس بات کا اطلاق نہ صرف راؤلز کی اولین صورت حال، میں منصفی کے نظام پر ہوتا ہے بلکہ غیر جانبداری کے دوسرے تقاضوں پر بھی جیسا کہ تھامس سکنیلین کا یہ مطالبہ کہ ہمارے اصولوں کو ایسی تشفی کرانی چاہئے کہ دوسرے معقول طور پر ان کو رد نہ کرسکیں۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا مختلف ترغیبات رکھنے والے نظریہ سازوں جیسا کہ اجتماعی افادیت کے علمبرداروں یا معاشی مساوات کے علمبرداروں یا محنت کے حقوق کے علمبرداروں یا معقول علمبرداران حریت میں سے ہر ایک یہ خیال پیش کرسکتا ہے کہ اس کا ایک سیدھا سادا حل ہے جس کا آسانی سے کھوج لگایا جاسکتا ہے لیکن ان میں سے ہر ایک ایک مختلف حل کے ٹھیک ہونے کے بارے میں دلیل دے گا۔ یقیناً ایسا کوئی قابل شناخت کامل منصفانہ سماجی انتظام نہیں ہوسکتا جس پر غیر جانبدارانہ اتفاق رائے پیدا ہوسکے۔

تقابلی یا ماورائی ڈھانچہ؟

ماورائی نقطۂ نظر کا مسئلہ صرف ایسے متقابل اصولوں کی ممکنہ کثرت سے پیدا نہیں ہوتا، جو سب کے سب انصاف کے تخمینے میں بامعنی ہونے کا دعویٰ رکھتے ہیں۔ جس طرح اہم قابل شناخت کامل منصفانہ سماجی انتظام کے عدم وجود کا مسئلہ ہے، اس لحاظ سے، انصاف کے عملی استدلال کے تقابلی نقطۂ نظر کے حق میں اہم دلیل محض ماورائی نقطۂ نظر کا ناقابل عمل ہونا نہیں ہے بلکہ اس کا فاضل پن ہے۔ اگر کسی نظریہ انصاف کو مدلل حکمت عملیوں پالیسیوں اور اداروں کی رہنمائی کرنا ہے تو پھر کامل منصفانہ سماجی انتظامات کی تلاش نہ تو ضروری ہے نہ ہی کافی۔

اس کی مثال ایسے ہے اگر ہم پکاسو اور ڈالی میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنے کی کوشش کر رہے ہیں تو ایسی تشخیص کی طرف رجوع کرنا کہ دنیا میں مثالی تصویر مونالیزا کی ہے، لاحاصل ہے (اگرچہ ایسی

ماورائی تشخیص کی جا سکتی ہے) یہ چیز سننے میں دلچسپ ہو سکتی ہے لیکن ڈالی اور پکاسو کے درمیان انتخاب میں اس کا کہیں کوئی دخل نہیں ہے۔[6] درحقیقت ان دو متبادلات کے درمیان جن کا ہمیں سامنا ہے، انتخابات کرنے کے لیے اس بات کے بارے میں گفتگو کرنا ہرگز ضروری نہیں ہے کہ دنیا میں سب سے بڑی یا سب سے مکمل تصویر کون سی ہے۔ یہ جاننا کہ مونا لیزا دنیا کی سب سے زیادہ مکمل تصویر ہے کافی یا حقیقتاً کس طرح خاص طور پر مددگار ہے جبکہ انتخاب درحقیقت ڈالی اور پکاسو کے درمیان ہے۔

یہ نکتہ دھوکہ دینے کی حد تک سادہ نظر آئے گا۔ کیا ایک ایسا نظریہ جو ماورائی متبادل کی شناخت کرتا ہے، اس عمل کے ذریعے ہمیں وہ کچھ نہیں بتائے گا جو کچھ ہم تقابلی انصاف کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں؟ اس کا جواب ہے نہیں۔ یہ ہمیں نہیں بتاتا۔ یقیناً ہم اس خیال کی طرف کشش محسوس کریں گے کہ ہم متبادلات کی درجہ بندی مکمل انتخاب کے ساتھ اس کی متناسب قربت کے مفہوم میں کر سکتے ہیں۔ اس طرح ایک ماورائی شناخت بھی بالواسطہ طور پر متبادلات کی درجہ بندی پیدا کر سکتی ہے لیکن یہ نقطۂ نظر ہمیں زیادہ دور نہیں لے جاتا۔ جزوی طور پر اس وجہ سے کہ مختلف ابعاد ہوتے ہیں جن میں چیزیں ایک دوسرے سے مختلف ہو جاتی ہیں۔

(پس متمیّز ابعاد میں فاصلوں کی اضافی اہمیت کا اندازہ لگانا مزید ایک مسئلہ ہے) اور علاوہ ازیں اس وجہ سے بھی کہ بیانیہ قربت لازمی طور پر قدرتی قربت کی طرف رہنمائی نہیں کرتی۔ (ایک ایسا شخص جو سفید شراب پر سرخ شراب کو ترجیح دیتا ہے، وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے مرکب پر ترجیح دے گا، اگرچہ ایک واضح بیانیہ مفہوم میں یہ مرکب ترجیحی سرخ شراب کے بہ نسبت خالصتاً سفید شراب کے زیادہ قریب ہوگا)۔

یقیناً ایک ایسا نظریہ رکھنا بھی ممکن ہے جو متبادلات کے جوڑوں کے درمیان تقابلی اندازوں اور ماورائی شناخت دونوں کا کام کرے (جب ایسا کرنا ناممکن نہ بنا دیا جائے غیر جانبدارانہ دلائل کی باقی بچ جانے والی کثرت سے، جو ہماری توجہ پر اثر انداز ہو)۔ یہ ایک ملغوبہ قسم کا نظریہ ہوگا۔ لیکن ان دونوں مختلف آراء میں سے کوئی ایک بھی دوسری کا نتیجہ نہیں ہوگی۔ زیادہ فوری بات یہ ہے کہ انصاف کے معیاری نظریات جو ماورائی شناخت کے ساتھ منسلک ہیں (مثال کے طور پر ہابز،

روسو، کانٹ یا ہمارے دور میں راؤلز یا نوزک کے نظریات) درحقیقت ملغوبہ نظریات نہیں ہیں۔ تاہم یہ بات صحیح ہے کہ اپنے متعلقہ ماورائی نظریات کی تشکیل کے عمل میں، ان میں سے کچھ مصنفین نے کچھ ایسے مخصوص دلائل دیئے ہیں جو بات کو تقابلی مشق کی طرف لے جاتے ہیں، لیکن عمومی طور پر ماورائی متبادلات کا تعین کسی دو غیر ماورائی متبادلات کے درمیان تقابلات کے مسئلے کا کوئی حل پیش نہیں کرتا۔

ماورائی نظریہ، تقابلی جائزے سے بالکل ایک مختلف سوال سے بحث کرتا ہے۔ ایک ایسا سوال جو خاصی ذہنی دلچسپی کا حامل ہوگا، لیکن جس کی زیرنظر انتخاب کے مسئلے سے کوئی براہ راست مناسبت نہیں ہے۔ اس کی بجائے جس چیز کی ضرورت ہے وہ ان متبادلات کی درجہ بندی پر عوامی استدلال کی بنیاد پر اتفاق ہے جنہیں حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ماورائی اور تقابلی کے درمیان علیحدگی بالکل جامع ہے جیسا کہ باب چہارم میں زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کی جائے گی (آواز اور سماجی انتخاب)۔ اتفاق سے تقابلی نقطۂ نظر مرکزی حیثیت رکھتا ہے، سماجی انتخاب کے نظریے، کے تجزیاتی نظم میں سماجی انتخاب کے نظریے کی ابتدا اٹھارہویں صدی کے فرانسیسی ماہرین ریاضیات جو بنیادی طور پر پیرس میں کام کر رہے تھے، جن میں مارکوئس ڈی کنڈورسیٹ اور دوسرے شامل ہیں نے کی۔ 7 سماجی انتخاب کے رسمی شعبے کو طویل عرصے تک زیادہ استعمال نہیں کیا گیا، اگرچہ مخصوص ذیلی شعبے ووٹ دینے کے نظریے پر کام جاری رہا۔ اس شعبے کو اس کی موجودہ شکل میں بیسویں صدی کے وسط میں کینتھ ایرو کے ہاتھوں دوبارہ زندہ کیا گیا۔ 8 یہ نقطۂ نظر حالیہ دہائیوں میں تجزیاتی تحقیق کا ایک خاصا فعال شعبہ بن گیا ہے۔ جو تقابلی جائزوں اور سماجی متبادلات کی بنیاد متعلقہ لوگوں کی اقدار اور ترجیحات پر رکھنے کے ذرائع و وسائل کی کھوج لگاتا ہے (۱۲) چونکہ سماجی انتخاب کے نظریے کا لٹریچر مخصوص طور پر خاصا تکنیکی اور زیادہ تر ریاضیاتی ہے اور چونکہ بہت سے نتائج کی تصدیق میدان میں نہیں ہوسکتی سوائے خاص وسیع ریاضیاتی بحث کے لہٰذا اس کے بنیادی نقطۂ نظر نے نسبتاً کم توجہ حاصل کی ہے۔ خصوصاً فلسفیوں کی طرف سے۔ لیکن یہ نقطۂ نظر اور اس کی تہہ میں چھپا ہوا استدلال موزوں سماجی فیصلوں کی نوعیت کی عام فہم تفہیم کے بہت قریب ہے۔ اس تعمیری نقطۂ نگاہ میں جو میں یہاں پیش کرنے کی کوشش کر رہا ہوں سماجی انتخاب کے نظریے میں سے

بصیرت افروز ٹکڑے بہت اہم کردار ادا کریں گے۔[۱۳]

عملی تعبیرات، زندگیاں اور صلاحیتیں

اب میں اپنے اختلافی نکتے کے دوسرے حصے کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، ایک ایسے نظریے کو سمجھنے کے لیے جو اداروں کے انتخاب یا مثالی سماجی انتظامات تک محدود نہیں ہے۔ انصاف کی نتائج پر مبنی تفہیم کی ضرورت اس دلیل سے منسلک ہے کہ انصاف لوگوں کی حقیقی زندگیوں سے لاتعلق نہیں ہو سکتا۔ انسانی زندگیوں، تجربات اور احساسات کو وجود رکھنے والے اداروں اور عمل پذیر اصولوں سے بے دخل نہیں کیا جا سکتا۔ ادارے اور اصول، بلاشبہ رونما ہونے والے واقعات پر اثر انداز ہونے کے حوالے سے بہت اہم ہیں اور وہ حقیقی دنیا کا لازمی حصہ بھی ہیں لیکن حاصل شدہ حقیقت ادارتی تصویر سے بہت آگے جاتی ہے اور ان زندگیوں کو محیط ہوتی ہے جو لوگ گزارنے یا نہ گزارنے کا اہتمام کرتے ہیں۔

انسانی زندگیوں پر غور کرتے ہوئے ہمارے پاس جواز ہے، نہ صرف ان مختلف چیزوں میں دلچسپی رکھنے کا جن کو کرنے میں ہم کامیاب ہوتے ہیں بلکہ ان حقیقی آزادیوں کا کہ ہم زندگی گزارنے کے مختلف طریقوں میں انتخاب کر سکیں۔ ہمارے زندگی کے طریقوں میں انتخاب کرنے کی آزادی ہماری بہبود میں بہت اہم کردار ادا کر سکتی ہے لیکن بہبود کے تناظر سے آگے جاتے ہوئے آزادی بذات خود بھی اہمیت رکھتی ہے۔ استدلال کرنے اور انتخاب کرنے کے قابل ہونا انسانی زندگی کا ایک اہم پہلو ہے۔ درحقیقت ہم پر ایسی کوئی پابندی نہیں ہے کہ ہم صرف اپنی ہی بہبود تلاش کریں اور یہ فیصلہ ہم پر ہے کہ ہم کس چیز کو تلاش کرنے کو بہتر سمجھیں۔ (اس سوال پر باب ہشتم اور نہم میں مزید بحث کی جائیگی) یہ بات سمجھنے کے لیے کہ ہم ایسے مقاصد یا ترجیحات رکھ سکتے ہیں جو صرف ہماری اپنی بہبود کے یکسو تعاقب سے مختلف ہوں،[۱۵] گاندھی یا مارٹن لوتھر کنگ جونیئر، یا نیلسن منڈیلا، یا ڈیسمنڈ ٹوٹو ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ آزادیاں یا صلاحیتیں جو ہم رکھتے ہیں ہمارے لیے بھی مفید ہو سکتی ہے اور آخری فیصلہ ہمارے اوپر ہے کہ ہم اس آزادی کو جو ہم رکھتے ہیں کس طرح استعمال کریں۔

اس مختصر بیان میں بھی اس بات پر زور دینا اہم ہے، (ایک مکمل کھوج اس کتاب میں بعد میں لگایا

گیا ہے، خصوصاً ابواب 11-13 میں) کہ اگر سماجی حاصلات کا اندازہ ان صلاحیتوں کے مفہوم میں لگایا جائے جو لوگ رکھتے ہیں بجائے ان کی افادیتوں اور مسرتوں کے مفہوم کے (جیسا کہ جیریمی بینتھم اور دوسرے اجتماعی افادیت کے علمبرداروں نے تجویز کیا ہے) تو پھر کچھ اہم اختلافی نکات سامنے آئیں گے۔ اول، اس صورت میں انسانی زندگیوں کو بطور کل دیکھا جائے گا ان اصلی آزادیوں پر غور کرتے ہوئے جن سے لوگ لطف اندوز ہوتے ہیں، بجائے اس کے کہ صرف ان خوشیوں اور افادیتوں کے علاوہ جن پر وہ اپنی زندگیوں کے علاوہ جن پر وہ اپنی زندگیوں کا اختتام کرتے ہیں، باقی ہر چیز کو نظر انداز کر دیا جائے۔ آزادی کا ایک دوسرا اہم پہلو بھی ہے، یہ ہمیں ہمارے اعمال کے لیے جوابدہ بنا دیتی ہے۔

انتخاب کی آزادی ہمیں یہ فیصلہ کرنے کا موقع دیتی ہے کہ ہم کیا کریں، لیکن اس آزادی کے ساتھ ہمارے اعمال کی ذمہ داری بھی آتی ہے۔ اس حد تک جس حد تک وہ منتخب اعمال ہیں کیونکہ صلاحیت کا مطلب ہے کچھ کرنے کی طاقت، لہٰذا وہ ذمہ داری جو اس صلاحیت سے جنم لیتی ہے وہ طاقت صلاحیت کے تناظر کا ایک حصہ ہوتی ہے اور یہ چیز فرض کے تقاضوں کے لیے گنجائش پیدا کرتی ہے۔ جسے وسیع معنوں میں فرائضی تقاضے کہا جا سکتا ہے۔

یہاں عاملیت مرتکز مسائل اور صلاحیت مرتکز نقطۂ نظر کے مفاہیم ایک دوسرے سے متراکب ہیں لیکن اجتماعی مفاد کے تناظر میں فوری طور پر کوئی چیز قابل تقابل نہیں ہے۔ (آدمی کی ذمہ داری کو اس کی اپنی خوشی سے منسلک کرنا)[۱۶] سماجی حاصلات کا تناظر، بشمول ان حقیقی صلاحیتوں کے جو لوگوں میں ہو سکتی ہیں، ہمیں ناگزیر طور پر مختلف مزید سوالات کی طرف لے جاتا ہے جو دنیا میں انصاف کے تجزیے میں بالکل مرکزی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کا جائزہ لینا ہوگا اور ان کی چھان بین کرنی ہوگی۔

ہندوستانی علم قانون کا ایک کلاسیکی امتیاز

انتظام مرتکز اور ماحصل مرتکز نظریہ انصاف کے درمیان فرق کو سمجھنے کے لیے سنسکرت کے لٹریچر سے ایک قدیم امتیازی چیز کی طرف رجوع کرنا مفید ہوگا۔ دو الفاظ، نیتی اور نیائے پر غور کیجیے جو دونوں کلاسیکی سنسکرت میں انصاف کی نمائندگی کرتے ہیں۔ 'نیتی' کی اصطلاح کے بڑے استعمالات میں

اداراتی معقولیت اور روایاتی درستگی شامل ہیں۔ 'نیتی' کے مقابلے میں 'نیائے' کی اصطلاح ثمریافتہ انصاف کے جامع تصور کی نمائندگی کرتی ہے۔

بصیرت کے اس جلو میں، اداروں، اصولوں اور تنظیموں کے کرداروں کا اپنی اہمیت کے لحاظ سے نیائے کے ایک وسیع تر اور زیادہ جامع تناظر میں جائزہ لینا ہوگا کیونکہ ''نیائے'' ناگزیر طور پر اس دنیا سے متعلق ہے جو حقیقتاً ابھرتی ہے نا کہ محض ان اداروں یا قوانین سے جو اتفاق سے ہم رکھتے ہیں۔ (۱۷)

ایک خاص مثال پر غور کرتے ہیں، قدیم ہندوستانی قانونی نظریہ ساز اس چیز کی بابت جسے ''متسی نیائے'' کہتے تھے، حقارت سے بات کرتے تھے یعنی ''مچھلیوں کی دنیا میں انصاف، جہاں ایک بڑی مچھلی آسانی سے چھوٹی مچھلی کو نگل سکتی ہے۔ ہمیں یہ تنبیہہ کی جاتی ہے کہ ''متسی نیائے'' سے پرہیز کرنا انصاف کا ایک لازمی جزو ہونا چاہئے اور یہ بنیادی بات ہے کہ اس بات کا یقین حاصل کیا جائے کہ ''مچھلیوں کی دنیا کے انصاف'' کو انسانوں کی دنیا پر حملہ آور ہونے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ یہاں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ انصاف کی ''نیائے'' کے مفہوم میں تفہیم محض اداروں اور اصولوں کا جائزہ لینے کا معاملہ نہیں ہے بلکہ خود معاشروں کا جائزہ لینے کا ہے۔ قطع نظر اس کے کہ اداروں کی کتنی ہی مناسب تنظیم کیوں نہ ہو، اگر ایک بڑی مچھلی پھر بھی چھوٹی مچھلی کو اپنی مرضی سے کھا سکتی ہے تو یہ انسانی انصاف بطور ''نیائے'' کی واضح خلاف ورزی ہوگی۔

مجھے نیتی اور نیائے کو اور واضح کرنے کے لیے ایک مثال پر غور کرنے دیجئے۔ فرڈیننڈ اول، مقدس رومی شہنشاہ نے جیسا کہ مشہور ہے، سولہویں صدی میں یہ دعویٰ کیا، جس کا ترجمہ یوں کیا جا سکتا ہے، ''انصاف ہونا چاہئے چاہے دنیا تباہ کیوں نہ ہو جائے'' یہ سخت مقولہ نیتی کی شکل رکھتا ہے۔ بہت سخت گر ''نیتی''، جس کی وکالت کچھ لوگ کرتے ہیں (بلاشبہ شہنشاہ فرڈیننڈ نے بالکل یہی کیا) لیکن جب ہم انصاف کو نیائے کے وسیع تر مفہوم میں سمجھیں تو ایک مکمل تباہی کو ایک منصفانہ دنیا کی مثال میں کھپانا مشکل ہوگا۔ اگر یقیناً دنیا تباہ ہو جائے تو اس تباہی کا جشن منانے کو کچھ زیادہ نہیں ہو گا اگرچہ اس انتہائی انجام کی طرف لے جانے والی سخت گیر ''نیتی'' کا دفاع قابل تصور طور پر مختلف قسم کی بہت شائستہ دلائل سے کیا جا سکے گا۔

ایک عملیت مرتکز تناظر بھی دنیا میں صریح ناانصافی کو روکنے کی اہمیت کو سمجھنے کو، بجائے ایک کامل منصفانہ دنیا کی تلاش کے، آسان بنا دیتا ہے۔ جیسا کہ ''متسی نیائے'' کی مثال واضح کرتی ہے۔ انصاف کا موضوع کسی کامل منصفانہ معاشرے یا معاشرتی انتظامات کو حاصل کرنے کی محض کوشش کرنا یا حاصل کرنے کا خواب دیکھنا نہیں ہے، بلکہ صریحاً سخت ناانصافی کو روکنا ہے (جیسا کہ متسی نیائے کی خوفناک صورتحال سے اجتناب کرنا)۔ مثال کے طور پر جب اٹھارہویں اور انیسویں صدیوں میں لوگ غلامی کے خاتمے کے لیے احتجاج کر رہے تھے، تو وہ اس فریب کے تحت محنت نہیں کر رہے تھے کہ غلامی کا خاتمہ دنیا کو کاملاً منصفانہ بنا دے گا بلکہ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ غلامی کے ساتھ دنیا بالکل غیر منصفانہ ہے۔ (اس سے قبل ذکر کئے گئے مصنفین میں اسے آدم سمتھ، کنڈورسیٹ اور میری وول سٹون کرافٹ اس تناظر کو پیش کرنے میں بہت دلچسپی رکھتے تھے)۔ یہ غلامی کی شکل میں ایک ناقابل برداشت ناانصافی کی تشخیص تھی جس نے غلامی کے خاتمے کو ایک غالب ترجیح بنا دیا تھا اور اس نے اس بات پر اتفاق رائے کی تلاش کو کہ ایک کامل منصفانہ معاشرہ کیسا نظر آئے گا، ضروری قرار نہیں دیا تھا۔ وہ لوگ جو خاصے معقول طریقے سے یہ سوچتے ہیں کہ امریکی سول وار جس نے غلامی کے خاتمے کی راہ ہموار کی، امریکہ میں انصاف کے لیے ایک جنگ تھی، انہیں اس حقیقت سے سمجھوتہ کرنا پڑے گا کہ ماوراتی اداریت کے تناظر میں (جبکہ واحد تقابل کامل منصفانہ معاشرے اور بقیہ کے درمیان ہو) غلامی کے خاتمے کے ذریعے انصاف کی بڑھوتری کے بارے میں کچھ زیادہ نہیں کہا جا سکتا۔

طریق ہائے عمل اور ذمہ واریوں کی اہمیت

وہ لوگ جو انصاف کو ''نیائے'' کی بجائے 'نیتی' کے مفہوم میں دیکھنے کا رجحان رکھتے ہیں، قطع نظر اس کے کہ وہ اس دوفرعیت کو کیا سمجھتے ہیں، اپنے اس خوف سے متاثر ہو سکتے ہیں کہ اصل حاصلات پر ارتکاز، سماجی طریق ہائے عمل کو نظر انداز کر دے گا، بشمول انفرادی فرائض اور ذمہ داریوں کے۔ ہو سکتا ہے کہ ہم صحیح کام کریں اور پھر بھی کامیاب نہ ہوں۔ یا ایک اچھا نتیجہ ہو سکتا ہے اس وجہ سے نہیں کہ ہم نے اسے ہدف بنایا بلکہ کسی اور غالباً ایک اتفاقی وجہ سے ہو اور ہم اس دھوکے کا شکار ہوں کہ انصاف کیا گیا ہے۔ یہ چیز مناسب نہیں ہو گی کہ صرف اس چیز پر توجہ صرف کی جائے جو

حقیقی طور پر واقع ہو، طریق ہائے عمل، کوششوں اور کردار کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے وہ فلسفی جو فرض کے کردار اور فرائضی نقطۂ نظر کے دوسرے پہلوؤں پر زور دیتے ہیں، خاص طور پر اس حقیقت کے بارے میں شک کا شکار ہو سکتے ہیں کہ انتظامات اور حاصلات کے درمیان فرق اس قدیم تقابل کی طرح نظر آ سکتا ہے جو انصاف کے فرائضی اور نتائجی نقطۂ ہائے نظر کے درمیان تھا۔

اس پریشانی پر غور کرنا اہم ہے، لیکن میں یہ کہوں گا کہ یہ بہرحال بے جا ہے۔ حاصلات کی مکمل خصوصیات کے اندر اتنی گنجائش ہونی چاہئے کہ وہ اپنے اندر ان طریق ہائے عمل کو ٹھیک ٹھیک شامل کر سکیں جن کے ذریعے آخری صورت ہائے حال ابھرتی ہیں۔ میں نے اپنے ایک مقالے میں جو Econometrica میں ایک دہائی قبل چھپا، اسے ایک جامع نتیجہ کہا جو متعلقہ طریق ہائے عمل کو اپنے اندر شامل کرتا ہے اور جسے محض ''آخری نتیجے'' سے ممتاز کیا جانا چاہئے۔ 9 مثال کے طور پر ایک زبردستی گرفتاری محض کسی آدمی کو پکڑنے اور روکنے سے زیادہ ایک چیز ہے۔ یہ جیسا کہ خود لفظ کہہ رہا ہے ایک زبردستی گرفتاری ہے۔ اسی طرح انجام پر ہونے والے واقعے پر کلی طور پر فوکس کرتے ہوئے انسانی وسیلے کو فراموش نہیں کیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر کچھ لوگوں کے ایسے حالات کی وجہ سے جو کسی کے بھی قابو سے باہر ہوں، فاقوں مرنے اور کچھ لوگوں کے کچھ دوسرے لوگوں کے ہاتھوں جو ارادی طور پر ایسا چاہتے ہوں، فاقوں سے مارے جانے کے درمیان حقیقی فرق ہے۔ (یقیناً دوالیے ہیں لیکن انصاف کے ساتھ ان کا تعلق ایک جیسا نہیں ہو سکتا) یا ایک اور طرح کا کیس لیں۔ اگر کسی الیکشن میں ایک صدارتی امیدوار یہ دلیل دے کہ اس کے لیے آنے والے الیکشن میں محض جیتنا اہم نہیں ہے بلکہ الیکشن کو جائز طریقے سے جیتنا اہم ہے تو پھر مطلوبہ نتیجہ کچھ جامع قسم کا نتیجہ ہونا چاہئے۔

یا ایک مختلف قسم کی مثال پر غور کریں۔ ہندوستانی رزمیہ مہابھارت میں، اس مخصوص حصے میں جسے بھگوت گیتا (یا مختصراً گیتا کہا جاتا ہے) جنگ کے موقع پر جو رزمیہ کا مرکزی واقعہ ہے، ناقابل شکست جنگجو، ارجن جنگ کی قیادت میں اپنے گہرے شکوک کا اظہار کرتا ہے جو اس قدر قتل و غارت پر ختم ہو گی۔ اس کا مشیر، کرشن اسے کہتا ہے کہ اسے یعنی ارجن کو اپنے فرض کو اولیت دینی چاہئے یعنی اسے نتائج کی پرواہ کئے بغیر لڑنا چاہئے۔ اس مشہور مباحثے کی تعبیر اکثر بطور فرائضیت

بمقابلہ نتائجیت کے مباحثے سے کی جاتی ہے، جس میں کرشن جو کہ فرائضی ہے ارجن کو فرض پر ابھارتا ہے جبکہ ارجن جو مبینہ طور پر نتائجی ہے جنگ کے خوفناک نتائج کے بارے میں پریشانی کا شکار ہو جاتا ہے۔

کرشن کا فرض کے تقاضوں کو مقدس بنا کر پیش کرنے کا مقصد بحث میں جیتنا ہے کم از کم مذہبی تناظر میں۔ بلاشبہ بھگوت گیتا ہندو فلسفے میں بہت اہم دینیائی اہمیت کا ایک علمی مقالہ بن گیا ہے، جو خصوصی طور پر ارجن کے شکوک کو رفع کرنے پر فوکس کرتا ہے۔ کرشن کی اخلاقی حیثیت کی دنیا کے بہت سے فلسفیوں اور ادبی نقادوں کی طرف سے بہت فصاحت کے ساتھ تائید کی گئی ہے۔ اپنی نظم Four Qoartets میں ٹی ایس ایلیٹ کرشن کے خیالات کا ملخص ایک تنبیہہ کی شکل میں پیش کرتا ہے اور عمل کے ثمر کے بارے میں مت سوچو، آگے بڑھو[10] کی ایلیٹ وضاحت کرتا ہے تاہم ہم نکتے کو خطا نہ کر دیں۔ الوداع مت کرو، بلکہ سفر پر روانہ ہونے والو، آگے بڑھو۔ میں نے کسی اور جگہ (The Argumentative Indian) میں یہ استدلال کیا ہے کہ اگر ہم مہا بھارت کے حصے بھگوت گیتا کے آخر میں بحث کی تنگ حدود کو چھوڑ دیں اور گیتا کے ابتدائی حصوں کو دیکھیں جن میں ارجن اپنے دلائل پیش کرتا ہے، یا مہا بھارت پر بطور کل نگاہ ڈالیں تو کرشن کے تناظر کی کمزوریاں بالکل واضح ہیں۔[11] یقیناً منصفانہ جنگ کے کامیاب خاتمے کے نتیجہ میں ہونے والی ملک کی مکمل تباہی کے بعد، مہا بھارت کے اختتام کے قریب جب چتائیں اجتماعی طور پر جل رہی ہوتی ہیں اور عورتیں اپنے پیاروں کی موت پر بین کر رہی ہوتی ہیں تو اس بات کا قائل ہونا مشکل ہوتا ہے کہ ارجن کے وسیع تر تناظر کو کرشن سے فیصلہ کن شکست ہوتی ہے۔ یہاں محض آگے بڑھنے نہیں بلکہ الوداع کہنے کا کیس بہت مضبوط رہتا ہے۔

جہاں یہ تقابل، نتائجی اور فرائضی تناظرات کے درمیان فرق میں وسیع طور پر اچھے طریقے سے فٹ ہوتا ہے وہاں جو چیز خصوصی طور پر مناسب ہے وہ یہ ہے کہ اس سادہ تقابل سے آگے جایا جائے اور اس بات کا جائزہ لیا جائے کہ ارجن کے الوداع نہ کہنے کے تناظر کے بارے میں معاملات کا کلی پس منظر کیا تھا۔ ارجن کی فکر مندی صرف اس حقیقت کے بارے میں نہیں ہے کہ اگر جنگ واقع ہوتی ہے اور وہ خود انصاف اور معقولیت کی طرفداری میں حملے کی قیادت کرتا ہے تو بہت سے لوگ

مارے جائیں گے۔ یہ بھی ہے لیکن ارجن خود گیتا کے ابتدائی حصے میں اس فکرمندی کا اظہار بھی کرتا ہے کہ وہ خود بھی ناگزیر طور پر بہت قتل و غارت کر رہا ہوگا، اکثر اوقات ان لوگوں کا جن کے لیے اس کے دل میں محبت ہے اور جن کے ساتھ اس کے ذاتی تعلقات ہیں، ایک ایسی جنگ میں جو ایک ہی خاندان کے دو دھڑوں کے درمیان ہے، جس میں دوسرے لوگ بھی جن کی دونوں دھڑوں کے ساتھ شناسائی ہے شامل ہیں، بلاشبہ اصل واقعہ جس کے بارے میں ارجن فکرمند ہے نتائج کے طریق عمل کے آزاد نظریے سے بہت آگے جاتا ہے۔ سماجی حصول نتائج جو کہ انصاف بطور ''نیائے'' کا مرکزی نکتہ ہے کی مناسب فہمید کو، طریق عمل کو محیط، وسیع بیان کی جامع شکل اختیار کرنا ہوگی۔ [12] اس بنیاد پر کہ یہ واجبی طور پر نتائجی ہے اور فرائضی مسائل میں پوشیدہ استدلال کو نظرانداز کرتا ہے سماجی حاصلات کے تناظر کو خارج کرنا بہت مشکل ہوگا۔

ماورائی اداریت اور عالمی غفلت

میں اس تعارفی بحث کا اختتام ایک آخری رائے پر کرتا ہوں۔ میری یہ رائے، رائج الوقت سیاسی فلسفے میں ماورائی اداریت پر مرکوز کی جانے والی توجہ کے خاص طور پر تحدیدی پہلو کے بارے میں ہوگی۔ ان بہت سی تبدیلیوں پر غور کیجیے جو آج دنیا کو کم غیر منصفانہ اور کم غلط بنانے کے لیے (وسیع طور پر مسلمہ معیار کے مفہوم میں) اس کے اداراتی ڈھانچے کی اصلاح کے لیے تجویز کی جاسکتی ہیں۔ مثال کے طور پر ان ادویہ کو جو غریب مریضوں کے لیے مثلاً ایڈز کے مریضوں کے لیے استعمال ہوتی ہیں زیادہ عمدہ اور سستے داموں بنانے کے لیے حق ایجاد کے قوانین کی اصلاح کو لیجیے۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جو عالمی انصاف کے لیے واضح طور پر اہمیت رکھتا ہے۔ یہاں ہمیں جو سوال پوچھنا ہے وہ یہ ہے ہمیں دنیا کو قدرے کم غیر منصفانہ بنانے کے لیے کون سی بین الاقوامی اصلاحات کی ضرورت ہے؟

تاہم انصاف کی عمومی بڑھوتری اور خصوصی طور پر عالمی انصاف میں اضافے کے بارے میں اس قسم کی بحث ان لوگوں کے لیے ایک ''فضول گفتگو'' ہوگی جو ہابز یا راوٗلز کے اس دعوے سے متاثر ہیں کہ ہمیں کامل اداروں کے ایک سیٹ کے انتخاب کے ذریعے انصاف کے اصولوں کا اطلاق کرنے کے لیے ایک خودمختار ریاست کی ضرورت ہے۔ یہ انصاف کے مسائل کو ماورائی اداریت کے ڈھانچے میں

لے جانے کا سیدھا سیدھا مفہوم ہے۔

کامل عالمی انصاف بذریعہ پاک صاف منصفانہ اداروں کے ایک سیٹ کے، خواہ قابل حصول بھی ہو، تو بھی یقیناً یہ ایک خودمختار ریاست کا تقاضا کرے گا اور ایسی ریاست کی عدم موجودگی میں ماورائیت کے علمبرداروں کو انصاف کے سوالات نا قابل جواب نظر آتے ہیں۔

ہمارے وقت کے سب سے زیادہ تخلیقی سب سے زیادہ توانا اور سب سے زیادہ انسان دوست فلسفی میرے دوست تھامس نیجل، جن کے کام سے میں نے بہت زیادہ سیکھا ہے، کی طرف سے عالمی انصاف کے تصور کی مناسبت کے شدید رد پر غور کیجئے۔ اپنے بے پناہ توجہ جذب کرنے والے مضمون شائع شدہ Philosophy and Public Affairs سن 2005 میں وہ ٹھیک اپنی ماورائی فہمید سے روشنی حاصل کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ عالمی انصاف کا موضوع بحث کے لیے پہنچنے جوگا نہیں ہے کیونکہ منصفانہ دنیا کے لیے مطلوبہ مفصل اداراتی تقاضے اس وقت عالمی سطح پر پورے نہیں ہو سکتے۔ اس کے اپنے الفاظ میں ''انصاف اور اقتدار اعلیٰ کے درمیان تعلق کے بارے میں ہابز کے دعوے کی مزاحمت کرنا مجھے مشکل محسوس ہوتا ہے۔'' اور ''اگر ہابز ٹھیک ہے تو عالمی حکومت کے بغیر عالمی انصاف کا تصور ایک واہمہ ہے۔''[13]

لہٰذا عالمی تناظر میں نیجل دوسرے تقاضوں کی وضاحت کرنے پر توجہ مرکوز کرتا ہے، ایسے تقاضوں کی جو انصاف کے تقاضوں سے قابل امتیاز ہیں، مثلاً ''کم سے کم انسانی اخلاقیات'' (جو دوسرے تمام انسانوں کے ساتھ ہمارے تعلقات کا احاطہ کرے) اور ساتھ ہی طویل المیعاد حکمت عملیوں کے ساتھ بھی ہمارے تعلق کا احاطہ کرے (میرا ماننا ہے کہ عالمی انصاف کی کسی شکل کا سب سے زیادہ ممکن راستہ طاقت کے عالمی ڈھانچوں) کی واضح طور پر غیر منصفانہ اور ناجائز تخلیق ہے، ایسے ڈھانچے جو موجودہ انتہائی طاقتور قومی ریاستوں کے مفادات کے لیے قابل ہوں۔ یہاں جو تقابل ملوث ہے[14] وہ اداراتی اصلاحات کو اس مفہوم میں دیکھنے میں ہے کہ ہمیں ماورائی انصاف کی طرف لے جانے میں ان کا کیا کردار ہے، (جیسا کہ نیجل نے خاکہ پیش کیا) اور یہ جائزہ لینے میں کہ وہ کیا بہتریاں ہیں جو اس قسم کی اصلاحات حقیقی طور پر پیدا کرتی ہے، خصوصی طور پر صریح ناانصافی کے کیسوں کے خاتمے میں (جو کہ اس کتاب میں پیش کیے گئے نقطۂ نظر کا لازمی حصہ ہے)

راؤلز کے نقطۂ نظر میں بھی نظریہ انصاف کا اطلاق ایسے اداروں کے ایک مجموعے کا تقاضا کرتا ہے جو ایک کامل منصفانہ معاشرے کے بنیادی ڈھانچے کا تعین کرے۔ یہ حیران کن امر نہیں ہے کہ (راؤلز) جب عالمی انصاف کے تصور کے جانچنے کا معاملہ آتا ہے تو راؤلز خود اپنے اصول ہائے انصاف کو بھول جاتا ہے اور وہ ایک عالمی ریاست کی ضرورت کی خیالی سمت میں نہیں جاتا۔

بعد کی اپنی ایک تحریر The Law of Peoples میں راؤلز ایک طرح کے ضمیمے کی طرف رجوع کرتا ہے جو اس کے قومی (یا ایک ملک کے اندر) ''انصاف بطور منصفی'' کے تقاضوں کے پرچول کے بارے میں ہے لیکن یہ ضمیمہ ایک بہت کمزور شکل میں سامنے آتا ہے، جس میں مختلف ملکوں کے نمائندے شائستگی اور انسانیت کے کچھ بنیادی امور کے بارے میں گفت وشنید کرتے ہیں، جنہیں انصاف کے بہت محدود پہلوؤں کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ دراصل راؤلز ''انصاف کے اصول'' اخذ کرنے کی کوشش نہیں کرتا جو اس گفت وشنید کے نتیجے میں ابھر سکتے تھے۔ (بلاشبہ کوئی بھی اصول نہ ابھرتے جنہیں یہ نام دیا جاسکتا) اور اس کی بجائے وہ انسانی طرزِ عمل کے کچھ عام اصولوں پر توجہ مرکوز کردیتا ہے۔[15]

بلاشبہ ایسا نظریہ انصاف جو موجودہ غالب ماورائی اداریت کے تحت دیا گیا ہے، انصاف کے بہت سے انتہائی متعلقہ سوالات کو ایک خالی (خواہ اسے عمدہ معنی والی کیوں نہ کہا جائے) خطابت تک محدود کردیتا ہے۔ جب دنیا بھر میں لوگ زیادہ عالمی انصاف کے بارے میں احتجاج کرتے ہیں (اور میں یہاں تقابلی لفظ زیادہ پر زور دے رہا ہوں) تو وہ کسی قسم کی کم سے کم انسان دوستی کے لیے نہیں چیخ رہے ہوتے۔ نا ہی وہ ایک کامل منصفانہ معاشرے کے لیے احتجاج کررہے ہوتے ہیں، بلکہ وہ عالمی انصاف کو بڑھانے کے لیے محض کچھ متشددانہ غیر منصفانہ انتظامات کے خاتمے کے لیے ایسا کررہے ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ایڈم سمتھ، کنڈورسیٹ یا میری وول سٹون کرافٹ نے اپنے وقت میں کیا اور جن پر باوجود دوسرے معاملات پر اختلاف کے، عوامی بحث مباحثے سے ایک اتفاق رائے پیدا کیا جاسکتا ہے۔ اس کی بجائے تکلیف زدہ لوگ اپنی آواز کا عکس خوب اچھی طرح سیمس ہینی کی اس توانائی بخش نظم میں پائیں گے۔

تاریخ کہتی ہے مت امید رکھو

قبر کے اس جانب
لیکن پھر بھی زندگی میں ایک مرتبہ
انصاف کی، آرزو کردہ، مدوجزری موج بلند ہو سکتی ہے
اور امید اور تاریخ ہم آہنگ ہو سکتے ہیں16

جس طرح امید اور تاریخ کے ہم آہنگ ہونے کی یہ آشا پرکشش ہے، ماورائی اداراتی انصاف میں اس کشش کے لیے بہت کم گنجائش ہے۔ یہ کمی آدمی کو، انصاف کے موجودہ غالب نظریات میں ایک اہم اختلافی نکتے کی ضرورت کی وضاحت پیش کرنے کا موقع دیتی ہے۔ یہ اس کتاب کا نفس مضمون ہے۔

حواشی

(۱) میں یہاں برک کے دعوؤں کی حقیقی صداقت پر تبصرہ نہیں کر رہا، بلکہ صرف فرد جرم عائد کرنے کے لیے کثیر تعداد میں بنیادیں پیش کرنے کے اس کے عمومی نقطۂ نظر پر تبصرہ کر رہا ہوں۔ برک کا ہیسٹنگز کی ذاتی غداری کے بارے میں مقدمہ ہیسٹنگز کے لیے قدرے غیر منصفانہ تھا۔ عجیب وغریب بات یہ ہے کہ اس سے پہلے اسی برک نے مکار رابرٹ کلائیو کا دفاع کیا تھا۔ جو کمپنی کے غلبے کے تحت ہندوستان کی غیر قانونی لوٹ مار کا کہیں زیادہ ذمہ دار تھا۔ ایک ایسی چیز جس کو ہیسٹنگز نے نظم وضبط پر زیادہ زور دے کر ختم کرنے کی کوشش کی (ساتھ ہی ساتھ کمپنی کے انتظام وانصرام میں انسانیت کا عنصر لا کر جو اس سے پہلے ناپید تھا۔ میں نے یہ تاریخی واقعات ایک یادگاری تقریب میں لنڈن سٹی ہال میں جنگ پلاسی کی دوسو پچاسویں سالگرہ کے موقع پر (The Significance of Plassey) کے عنوان سے جون 2007ء میں بیان کیے ہیں۔

(۲) یقیناً مداخلت کے حق میں بھی دلائل پیش کیے گئے۔ ان میں سے ایک یہ یقین تھا کہ صدام حسین 9/11 کی دہشت گردی کا ذمہ دار تھا۔ اور دوسرا یہ کہ وہ القاعدہ کا قریبی ساتھی تھا۔ ان دونوں میں سے کوئی بھی الزام صحیح ثابت نہیں ہوا۔ یہ ٹھیک ہے کہ صدام حسین ایک وحشی آمر تھا، لیکن ایسے تو پوری دنیا میں یہی صفات رکھنے والے اور بہت سے تھے اور ہیں۔

(۳) اگرچہ ہابز کی طرف سے پیش کردہ انصاف کا نقطۂ نظر ماورائیت کو اداریت کے ساتھ مخلوط کر دیتا ہے لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ ان دونوں پہلوؤں کو مخلوط کرنا لازمی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر ہم ایک ایسا ماورائی نظریہ جو اداروں کے بجائے سماجی ادراکات پر فوکس کرتا، اختیار کر سکتے ہیں۔ (ایک مکمل اجتماعی افادیت پسندی کی دنیا کی تلاش جس میں لوگ خوش ومسرور ہوں، حصول نتائج پر مبنی ماورائیت، کی ایک سادہ سی مثال ہوگی)۔ یا ہم بجائے سماجی اداروں کے ایک مکمل پیکج کی ماوراتی تلاش کا بیڑا اٹھانے کے

تقابلی تناظر میں، ادارتی تخمینوں پر فوکس کر سکتے ہیں (آزاد مارکیٹ کے لیے ایک زیادہ بڑے۔ یا یقیناً زیادہ چھوٹے کردار کو ترجیح دینا، تقابلی اداریت کی ایک مثال ہوگی)

(۴) جیسا کہ راؤلز تشریح کرتا ہے: ہماری بحث پر ایک اور پابندی یہ ہے کہ میں نے زیادہ تر انصاف کے ایسے اصولوں کا جائزہ لیا ہے جو ایک خوب منظّم معاشرے کو منضبط کریں گے۔ ہر شخص کے بارے میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ منصفانہ طرزِ عمل اختیار کرے گا اور منصفانہ اداروں کو قائم کرنے میں اپنا حصہ ادا کرے گا۔

(A Theory of Justice (Cambridge, MA: Harward (Universty Press, 1971) ,P.P7-8.)

(۵) اس نے 1971ء میں A Theory of Justice میں وضاحت کی: ''میرا مقصد انصاف کا ایک ایسا تصور پیش کرنا ہے جو معاہدہ عمرانی کے مشہور نظریے جیسا کہ مثلاً وہ لاک، روسو اور کانٹ کے ہاں پایا جاتا ہے، کی تعمیم کرے اور اسے تجرد کی اعلیٰ سطح تک لی جائے۔ نیویارک: کولمبیا یونیورسٹی پریس، 1933۔ راؤلز کے نظریہ انصاف کے معاہداتی خطوط اس کی طرف سے اس ے ابتدائی دور کے سرکردہ مقالے، انصاف بطور راست بازی، Philosophical Review 67 (1958) میں واضح کئے گئے ہیں۔

(۶) اس چیز کی ضرورت کی تجویز پیش کرنے میں جسے وہ ''ذہنی توازن'' کہتا ہے راؤلز اپنے سماجی تجزیے میں آدمی کے لیے اپنی اقدار اور ترجیحات کو تنقیدی تجزیے کے سامنے پیش کرنے کی گنجائش رکھتا ہے۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا راؤلز کے تجزیے میں منصفانہ ادارے، حقیقی کردار کے صحیح رویاتی اصولوں کے ساتھ منطبق ہونے کے ہم معنی ہیں۔

(۷) مزید برآں یہ مصنفین لفظ ''انصاف'' کو بہت مختلف مفاہیم میں استعمال کرتے ہیں۔ جیسا کہ آدم سمتھ نے تحریر کیا، ''انصاف'' کی اصطلاح کے ''کئی مختلف معانی'' ہیں۔

The Theory of Moral Sentiments, 6th edn (London: T.Cadell, 1790), VII. ii.I10 in the clarendon Press Edition (1976), P.269)

میں انصاف پر آدم سمتھ کے خیالات کا جائزہ وسیع ترین مفہوم میں لوں گا۔

(۸) میری کتاب On Economic Inequality (Oxford Clarendon Press, 1973 extended edn, with a new Annexe jointly with James Forster (1997 میں تقسیم کے غیر جانبدارانہ اصولوں کی مختلف اقسام پر بحث کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں دیکھئے Alan Rayne (ed.,) Justice (Oxford: Claredon Press 1993), and David Miller, Principles of Social Justice (Cambridge, M.A. Harward Universty Press 1999.)

(۹) راؤلز، اولین صورتحال، میں ادارتی انتخاب کی رہنمائی کے لیے اصولوں کے ایک منفرد سیٹ پر پہنچنے کی مشکلات پر اپنی بعد کی کتاب Justice as Fairness, Restatements, Edited by erein Kelly (Cambridge), M.A Harvard Universty Press 2001), P.P.134-4 میں بحث کرتا ہے۔ راؤلز کی بعد کی تحریروں اور ''انصاف بطور منصفی'' کے نظریے کی ابتدائی تشکیلات میں تعلق پر میرے ساتھ بحث کرنے کے لیے میں Erin Kelly کا بے حد شکرگزار ہوں۔

(۱۰) راؤلز کے نظریہ انصاف کے بارے میں جان گرے کی تشکیک میری تشکیک سے زیادہ بنیادی ہے لیکن ہم دونوں میں اس عقیدے کی تردید میں کہ اقدار سے متعلق سوالات کا ایک ہی صحیح جواب ہوتا ہے، اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔ میں اس بات سے بھی اتفاق کرتا ہوں کہ زندگی کے طور اطوار اور نشست و برخاست میں تنوع انسانی آزادی کی علامت ہے نا کہ کوئی غلطی۔

The Faces of Literalism (Cambridge: Polity Press 2000) P.139.

میرا استفسار ان مدلل دلائل سے متعلق ہے جن پر بہرحال پہنچایا جاسکتا ہے اس بارے میں کہ مثالی طور طریقوں پر ہمارے خیالات میں اختلاف کے باوجود ناانصافی کو کس طرح کم کیا جاسکتا ہے۔

(۱۰) یقیناً ہم یہاں ایک سادہ کیس پر غور کر رہے ہیں جس میں کس نے کیا پیدا کیا، فوری طور پر شناخت کیا جا سکتا ہے۔ یہ کارلا کے ایک ہاتھ سے بانسری بنانے کی صورت میں خاصا آسان ہوسکتا ہے۔ تاہم اس قسم کی تشخیص اس وقت خاصے مسائل پیدا کرسکتی ہے جب اس میں پیداوار کے بہت سے عوامل بشمول غیر محنت کے وسائل بھی شامل ہوں۔

(۱۱) اتفاق سے کارل مارکس فرد کے اپنی محنت پر حق کے بارے میں خود تشکیک کا شکار ہو گیا تھا، جسے وہ ایک ''بورژوا حق'' سمجھنے لگ گیا تھا۔ جسے آخر کار ضرورت کے مطابق تقسیم کے حق میں رد کر دیا گیا۔ یہ ایک نقطۂ نگاہ ہے جسے اس نے اپنی آخری اہم تصنیف The Critique of the Gotha Programme (1875) میں بڑے زور سے پیش کیا۔ اس دو فرعیت کی اہمیت پر میری کتاب On Economic Inequality (Oxford: Clarendon Press 1973) Chapter 4.

میں بحث کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں دیکھئے

G.A Cohen, History, Labour and Freedom: Themes From Marx (Oxford: Clarendon Press 1988)

(۱۲) جیسا کہ برنارڈ ولیمز نے دلیل دی ہے اختلاف پر قابو پانا لازمی نہیں ہوتا۔ یقیناً یہ ہمارے دوسروں کے ساتھ تعلقات کے ضمن میں ایک اہم اور تعمیری خصوصیت رہنی چاہئے اور اسے ایک ایسی چیز کے طور پر یہ دیکھنا چاہئے، اس بات کی بہترین تشریحات کی روشنی میں کہ اس طرح کا اختلاف کس طرح پیدا ہوتا ہے، جس کی لازماً توقع کی جاتی ہے۔

(Ethics and the Limits of Philosophy (London Fontana,1985) P.133)

(۱۳) سماجی انتخاب کے نقطۂ نظر پر جو تجزیاتی نتائج کو تحرک اور سہارا دیتا ہے، میرا دسمبر 1998ء میں اسٹاک ہوم میں دیا ہوا الفریڈ نوبیل لیکچر دیکھئے۔ یہ بعد میں The Possibility of Social Choice کے طور پر شائع ہوا۔

American Economic Review, Vol.89 (1999), and in lesP r i x Nobel 1998 (Stochholm: The Nobel Foundation,1999)

تاہم ریاضیاتی کلیات کی تشکیلات، مقولات اور نظریات کے ذریعے پیش کئے جانے والے دلائل کے مواد کے لیے کچھ اہمیت رکھتی ہیں۔ رسمی اور غیر رسمی دلائل کے درمیان تعلقات میں سے کچھ کی بحث کے لیے دیکھئے میری کتاب

Collectine choice and Social Welfare (San Francisco, CA:

Holden- Day, Repulished ,Amsterdam: North Holand,979)

جس میں ریاضیاتی اور غیر رسمی ابواب باری باری سے آتے ہیں۔ علاوہ ازیں میری کتاب ''Social

Choices Theory'' میں میرا تنقیدی جائزہ دیکھئے جو اس لٹریچر

Kenneth Arrow And Michael Intriligator (eds) Handlook

of Mathematical Economics (Amsterdam: North Holland,

(1986 میں چھپا ہے۔

(۱۴) سماجی انتخاب کے نظریے اور نظریہ انصاف کے درمیان تعلقات کا کھوج خاص طور پر باب نمبر 4 ''Voice and SocialChoice'' میں لگایا گیا ہے۔

(۱۵) آدم سمتھ نے استدلال کیا کہ خودغرض لوگوں میں بھی ''اس کی فطرت میں واضح طور پر کچھ اصول ہوتے ہیں، جو دوسروں کے مقدر میں اس کی دلچسپی کو ابھارتے ہیں، اور آگے چل کر اس نے یہ اشارہ کیا کہ بڑے سے بڑا بدمعاش، معاشرے کے قانون کا نہایت قانون شکن بھی اس کے بغیر نہیں ہوتا۔(The

(Theory of Sentiments, I, i.I.I in the 1976 cdn, P.9

(۱۶) یہ مسئلہ باب نہم میں مزید اٹھایا جائے گا۔

''Plurality of Impartial Reasons''

اور تیرہویں باب میں

''Happiness, Well Being and Capabilities''

(۱۷) قدیم ہندوستان کا مشہور ترین قانونی نظریہ ساز موسوم بہ منو، اتفاق سے نیتوں سے زیادہ وابستہ تھا، یقیناً اکثر اوقات انتہائی شدید قسم کی (میں نے ہم عصر ہندوستانی بحثوں میں سچائی کے ایک شمہ کے ساتھ منو کو یک ''فاشسٹ قانون ساز'' کے طور پر بیان ہوتے ہوئے سنا ہے۔ لیکن منو بھی اپنی مخصوص نیتیوں کی صحت کا جواز پیش کرنے میں ادراکات اور نیائے میں گھسیٹے جانے سے نہ بچ سکا۔ مثال کے طور پر ہمیں بتایا جاتا ہے کہ نفرت کرنے سے نفرت کیا جانا بہتر ہے، کیونکہ جو شخص نفرت کیا جاتا ہے وہ خوشی سے سوتا ہے، خوشی سے جاگتا ہے اور خوشی سے اس دنیا میں گھومتا پھرتا ہے، لیکن وہ شخص جو نفرت کرتا ہے، تباہ ہو جاتا ہے، (باب دوم ہدایت نمبر 163) اسی طرح، جہاں عورتوں کی عزت نہیں کی جاتی وہاں

تمام رسوم بے ثمر ہیں، کیونکہ ''جہاں خاندان کی عورتیں دکھی ہوں خاندان جلد تباہ ہو جاتا ہے۔ لیکن جہاں عورتیں دکھی نہ ہوں وہاں یہ ہمیشہ پھلتا پھولتا ہے، (باب سوم ہدایت 56,57) یہ ترجمے وینڈی ڈونیگر کے شاندار ترجموں سے لیے گئے ہیں۔

The Laws of Manue (London: Penguin,1991)

حصہ اول

انصاف کے تقاضے

1

معقولیت اور معروضیت

لڈوگ وٹگنسٹائن، ہمارے وقت کے ایک عظیم فلسفی نے فلسفہ میں اپنی پہلی بڑی کتاب Tractus Logico Philosophicus شائع شدہ 1921ء کے دیباچے میں لکھا، ''جو کچھ کہا جا سکتا ہے بہرحال اسے واضح طور پر کہا جا سکتا ہے اور جس چیز پر آدمی نہ بول سکے اس چیز پر اسے خاموش رہنا چاہیئے، وٹگنسٹائن (1) سے گفتگو اور وضاحت کے بارے میں بعد کی تصانیف میں نظر ثانی کرنا تھی لیکن تسکین دہ بات یہ ہے کہ Tractus لکھنے کے دوران ہی یہ عظیم فلسفی ہمہ وقت اپنے سخت احکام کی پیروی نہ کر سکا۔ پال اینگل مین کو 1917ء میں لکھے گئے ایک خط میں اس نے ایک حیرت انگیز طور پر معماتی بات کہی، ''میں بہت محنت سے کام کرتا ہوں اور چاہتا ہوں کہ میں اس سے بہتر اور زیادہ ہوشیار ہوتا اور یہ دونوں بالکل ایک ہی چیز ہیں [1] کیا واقعی؟ بالکل ایک ہی چیز ایک زیادہ ہوشیار انسان اور ایک بہتر شخص ہونا؟

میں یقیناً اس بات سے آگاہ ہوں کہ اوقیانوس کے پار کے جدید محاورے نے ''اچھا ہونے'' بطور ایک اخلاقی خوبی کے اور ٹھیک ہونے بطور آدمی کی صحت پر تبصرہ کے (کوئی درد بھی نہیں، بلڈ پریشر وغیرہ وغیرہ) کے مابین فرق کو دریا برد کر دیا ہے اور میں نے بڑے لمبے عرصے سے اپنے ان دوستوں کی صریح بے باکی کے بارے میں پریشان ہونا چھوڑ دیا ہے، جن سے جب پوچھا جائے کہ وہ کیسے ہیں تو وہ ایک صریح خودستائی سے جواب دیتے ہیں میں بہت اچھا ہوں۔ لیکن

وٹگنسٹائن امریکی نہیں تھا اور 1917ء گونجتے ہوئے امریکی محاورے کے دنیا کو فتح کرنے سے بہت پہلے تھا۔ جب وٹگنسٹائن نے یہ کہا کہ ''بہتر'' ہونا اور زیادہ ہوشیار ہونا، بالکل ایک ہی چیز ہے تو وہ لازماً ایک اہم بات پر زور دے رہا ہوگا۔

اس نکتے میں کسی نہ کسی شکل میں یہ ادراک پوشیدہ ہوگا کہ بہت سے گندے کام ایسے لوگوں کی طرف سے کیے جاتے ہیں جو کسی نہ کسی طرح موضوع کے بارے میں دھوکے کا شکار ہوتے ہیں۔ ہوشیاری کی کمی یقیناً اچھے طرزِ عمل میں اخلاقی ناکامی کا ایک ذریعہ ہوسکتی ہے۔ اس بات پر غور کرنا کہ کس چیز کو کرنا ہوشیاری ہوگا، بعض اوقات آدمی کو دوسروں کے ساتھ بہتر طور پر عمل کرنے میں مدد دے سکتا ہے۔ یہ بات کہ یہ معاملہ آسانی سے ایسے ہی ہوسکتا ہے، جدید کھیل کے فلسفے نے بہت واضح طور پر عیاں کر دی ہے۔[2] اچھے طرزِ عمل کی معقول وجوہات میں سے ایک وجہ ایسے طرزِ عمل سے حاصل ہونے والا آدمی کا اپنا مفاد بھی ہوسکتا ہے۔ یقیناً ایسے اچھے طرزِ عمل جو ہر شخص کی مدد کرے کے اصولوں کی پیروی کرنے سے گروپ کے تمام ارکان کو بہت فائدہ ہوگا۔ لوگوں کے کسی گروپ کے لیے یہ بات قطعاً ہوشیاری کی نہیں ہوگی کہ وہ ایسا طرزِ عمل اختیار کرے جو سب کو تباہ کر دے۔[3]

لیکن ہوسکتا ہے وٹگنسٹائن کا یہ مطلب نہ ہو۔ زیادہ ہوشیار ہونا ہمیں اپنے نصب العینوں، مقاصد اور اقدار کے بارے میں زیادہ واضح طور پر سوچنے کی صلاحیت بھی دے سکتا ہے۔ اگر ذاتی مفاد آخرکار ایک قدیم خیال ہے (باوجود ان پیچیدگیوں کے جن کا ابھی ابھی ذکر کیا گیا ہے) تو پھر ان زیادہ پیچیدہ ترجیحات اور فرائض جنہیں ہم پالنا اور قائم رکھنا چاہتے ہیں کا دارومدار ہمارے استدلال کی قوت پر ہوگا۔ ہوسکتا ہے ایک شخص کے پاس، سماجی طور پر شائستہ طرزِ عمل اختیار کرنے کے لیے، ذاتی مفاد کو بڑھاوا دینے کے علاوہ خوب سوچی سمجھی ہوئی وجوہات ہوں۔

زیادہ ہوشیار ہونا نہ صرف آدمی کے ذاتی مفاد کو سمجھنے میں مدد دے سکتا ہے بلکہ یہ سمجھنے میں بھی کہ آدمی کے اپنے طرزِ عمل سے کس طرح دوسروں کی زندگیاں بھی شدید طرز پر متاثر ہوسکتی ہے۔ الموسوم ''معقول انتخاب'' کے نظریے کے پیش کاروں (معقول انتخاب کا نظریہ پہلے معاشیات میں پیش کیا گیا اور پھر متعدد سیاسی اور قانونی مفکرین نے پرجوش انداز سے اس کو اختیار کیا) نے ہمیں اس عجیب خیال کو باور کرانے کی سخت کوشش کی ہے کہ معقول انتخاب صرف ذاتی مفاد کو ہوشیاری سے بڑھاوا دینے میں ہے۔ (جو یہ ظاہر کرتا ہے کہ معقول انتخاب کی تعریف اس مخصوص نام والے

''معقول انتخاب'' کے نظریہ کے پیش کاروں نے کتنے عجیب وغریب طریقے سے کی ہے۔) تاہم ہمارے تمام ذہن اس مخصوص طور پر اجنبی عقیدے سے مغلوب (سامراجیت زدہ) نہیں ہوئے۔ اس خیال کی کہ یہ بات بالکل ہی غیر معقول اور احمقانہ ہوگی کہ کوئی شخص دوسروں کے لیے کچھ کرنے کی کوشش کرے سوائے اس حد تک کے جس حد تک دوسروں کے ساتھ نیکی کرنے سے اس کی اپنی بہبود میں اضافہ ہوگا۔ کافی مزاحمت موجود ہے۔ 4

''ہم ایک دوسرے کے لیے کس چیز کے پابند ہیں، یہ دانشورانہ سوچ کے لیے ایک اہم موضوع ہے۔ 5 یہ سوچ ہمیں ذاتی مفاد کے تنگ نظریے سے بہت آگے لے جاسکتی ہے اور ہمیں یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ہمارے اپنے خوب سوچے سمجھے ہوئے مقاصد بھی اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ ہم کل خودغرضی کی تنگ حدود کو پار کریں۔ ایسی صورتیں بھی ہوسکتی ہیں کہ جن میں ہمیں اپنے مقاصد کی پیروی سے کلیتاً رکنا پڑے (خواہ یہ مقاصد بذات خودکلی طور پر ذاتی مفاد پر مبنی ہوں یا نہ ہوں) شائستگی کے طرز عمل کے ایسے اصولوں پر عمل کرنے کی وجہ سے جوان دوسرے لوگوں کو جو دنیا میں ہمارے شریک ہیں بھی اپنے مقاصد کی پیروی کرنے کی گنجائش پیدا کریں۔ (خواہ یہ مقاصد ذاتی مفاد پر مبنی ہوں یا نہ ہوں)[۲]

کیونکہ وٹگنسٹائن کے دنوں میں بھی مخصوص نام والے معقول انتخاب کے نظریے کے پیشرو موجود تھے۔ لہٰذا غالباً اس کا نکتہ یہ تھا کہ زیادہ ہوشیار ہونا، اپنے سماجی مسائل اور ذمہ داریوں کے بارے میں زیادہ واضح طریقے سے سوچنے میں ہماری مدد کرتا ہے۔ یہ استدلال کیا گیا ہے کہ کچھ بچے دوسرے بچوں یا جانوروں پر بربریت کے کام کرتے ہیں، ٹھیک اس وجہ سے کہ وہ دوسروں کے دکھوں کی نوعیت اور شدت ٹھیک طرح سے سمجھنے کے قابل نہیں ہوتے اور یہ کہ یہ احساس عموماً پختگی کی ذہنی بالیدگی کے ہم رکاب ہوتا ہے۔

بلاشبہ ہمیں حقیقی طور پر اس بات کا یقین ہوسکتا ہے کہ وٹگنسٹائن کا مطلب کیا تھا۔[۳] لیکن یقیناً اس بارے میں کافی شہادت موجود ہے کہ خود اس نے اپنا بہت سا وقت اور ذہن اپنی ذمہ داریوں اور عہدوں پر غور کرنے کے لیے وقف کیا۔ اس کا نتیجہ یقینی طور پر بہت ذہانت یا عقلمندی والا نہیں تھا۔ وٹگنسٹائن 1938ء میں ویانا جانے کے بارے میں کلی طور پر پرعزم تھا، عین اس وقت جب ہٹلر شہر میں فتح کا جلوس نکال رہا تھا، باوجود اپنے یہودی ہونے اور مصلحت اندیش اور خاموش رہنے کے ناقابل ہونے کے اسے وہاں جانے سے اس کے کیمبرج کالج کے رفقائے کار کو روکنا پڑا[۴] تاہم

اس بات کی کافی شہادت موجود ہے۔
اس کی گفتگو سے حاصل ہونے والی معلومات سے کہ وہ یہ سوچتا تھا کہ اس کی ذہنی صلاحیت یقینی طور پر دنیا کو ایک بہتر جگہ بنانے کے لیے ضرور ہو۔ (۵)

خردافروزی کی روایت کا تنقیدی جائزہ

اگر وٹگنسٹائن کا مطلب یہی ہے تو پھر ایک اہم مفہوم میں وہ یورپی خردافروزی روایت کے زیر اثر تھا جو صاف ذہن استدلال کو معاشروں کو بہتر بنانے کی خواہش کا بڑا اتحادی سمجھتی ہے۔ منظّم استدلال کے ذریعے سماجی بہتری ایک نمایاں ڈوری تھی، ان دلائل میں جو یورپی خردافروزی کی ذہنی حیات کا ایک جز ولاینفک تھے۔ خصوصاً اٹھارہویں صدی میں۔
تاہم خردافروزی کے دور کی غالب فکر میں واضح طور پر استدلال کے غلبے کے بارے میں کوئی تعمیم کرنا بہت مشکل ہے۔ جیسا کہ ایسایَاہ برلن نے ثابت کیا ہے، خردافروزی کے دور میں 6 مختلف قسم کے استدلال مخالف ڈوریاں بھی موجود تھیں۔ لیکن یقیناً استدلال پر ایک مضبوط اور شعوری انحصار، خردافروزی کی فکر کے ماقبل غالب روایات سے، بڑے اختلافی نکات میں سے ایک تھا۔ ہم عصر سیاسی بحثوں میں یہ استدلال کرنا ایک معمول بن گیا ہے کہ خردافروزی نے استدلال کے دائرہ کی ضرورت سے زیادہ مشہوری کی۔ یہ دلیل بھی دی گئی ہے کہ استدلال پر ضرورت سے زیادہ انحصار نے جو خردافروزی کی تحریک نے جدید فکر میں داخل کرنے کی کوشش کی مابعد خردافروزی کی دنیا میں وحشت و بربریت کا رجحان پیدا کرنے میں حصہ ڈالا ہے۔ ممتاز فلسفی، جوناتھن گلوور، اپنی پرزور مدلل کتاب ''بیسویں صدی کی اخلاقی تاریخ'' کے ذریعے اس نقطۂ نظر کی سوچ میں اضافہ کرتا ہے۔ وہ یہ استدلال کرتا ہے کہ ''خردافروزی کا انسانی نفسیات کا نظریہ'' مسلسل کمزور اور میکانکی نظر آ رہا ہے اور انسان دوستی اور سائنسی نقطۂ نگاہ کے پھیلاؤ کے ذریعے سماجی ترقی کی خردافروزی کی امیدیں اب قدرے سادہ دلی نظر آتی ہیں۔7 وہ اپنی بات جاری رکھتے ہوئے جدید جبر و استبداد کا تعلق اسی پس منظر سے جوڑتا ہے (جیسا کہ خردافروزی کے دوسرے ناقدین نے کیا ہے۔) وہ یہ دلیل دیتا ہے کہ نہ صرف سٹالن اور اس کے وارثین، کلی طور پر ''خردافروزی کے سحر میں مبتلا تھے بلکہ پول پاٹ بھی بالواسطہ طور پر اس سے متاثر تھا8 لیکن چونکہ گلوور اپنا حل مذہب یا روایت کی سند سے نہیں تلاش کرنا چاہتا (وہ تحریر کرتا ہے کہ اس معاملے میں، ہم خردافروزی سے بچ نہیں سکتے) لہٰذا وہ اپنے جوش کو پرزور طور پر مانے جانے والے عقائد پر مرکوز کرتا ہے، جن میں استدلال کا ضرورت

سے زیادہ اعتماد بہت دقیع طور پر حصہ ڈالتا ہے۔ وہ استدلال کرتا ہے کہ سٹالنزم کے بھونڈے پن کی جڑیں اعتقادات میں تھیں۔ 9

طاقتور اعتقادات اور خوفناک ایقانات کی قوت کی طرف گلوور کے اشارے کو رد کرنا مشکل ہوگا۔ اسی طرح ''سٹالنزم میں آئیڈیالوجی کے کردار کے اس کے مقدمے کو چیلنج کرنا بھی دشوار ہوگا۔ یہاں پوچھے جانے والے سوال کا تعلق برے خیالات کی گھناؤنی طاقت سے نہیں ہے، بلکہ اس تشخیص سے ہے کہ یہ کسی نہ کسی طرح عمومی طور پر استدلال کے دائرے پر تنقید اور خصوصی طور پر خرد افروزی کے پس منظر کی وجہ سے ہے۔ کیا قبل از وقت ایقانات اور مکروہ سیاسی رہنماؤں کے غیر تحقیق شدہ اعتقادات کا الزام خرد افروزی کی روایت پر رکھا جا سکتا ہے۔ اس چیز کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ خرد افروزی کے مصنفین کی ایک بڑی تعداد نے چناؤ کرنے میں استدلال کے کردار کو غیر معمولی اہمیت دی؟ یقیناً سٹالنزم کے بھونڈے پن کی مخالفت کی جا سکتی تھی، جیسا کہ یقیناً اختلاف رائے رکھنے والوں کی طرف سے وعدہ اور عمل کے درمیان وسیع خلا کے خلاف ایک مدلل مظاہرے کے ذریعے کیا گیا اور حکومت کے دعوؤں کے باوجود ریاست کی وحشت و بربریت کو واشگاف کر کے کیا گیا۔ ایک ایسی بربریت جو حکام کو سنسر شپ اور کاٹ چھانٹ کی کارروائی کے ذریعے چھان بین سے چھپانی پڑی۔

یقیناً استدلال کے حق میں ایک بڑا نکتہ یہ ہے کہ یہ ہمیں آئیڈیالوجی اور اندھا دھند اعتقاد کی چھان بین کرنے میں مدد دیتا ہے۔ (۲) درحقیقت استدلال پول پاٹ کا بنیادی ساتھی نہ تھا، جنون اور غیر مدلل یقین نے یہ کردار کیا جبکہ مدلل چھان بین کے لیے کوئی گنجائش نہ تھی۔ وہ دلچسپ اور اہم سوالات جو گلوور کا خرد افروزی روایت کا تنقیدی جائزہ زور شور سے اٹھاتا ہے اس سوال کو محیط ہیں: برے استدلال کا علاج کہاں تلاش کیا جائے؟ اس کے ساتھ متعلقہ سوال ایک اور بھی ہے استدلال اور جذبات میں کیا تعلق ہے بشمول اہم اور ہمدردی کے؟ اور اس سے آگے یہ بھی پوچھا جانا چاہیے: استدلال پر انحصار کا حتمی جواز کیا ہے؟ یا کیا استدلال اپنا جواز خود ہے؟ اور اگر ایسا ہے تو یہ اندھے اور غیر تفتیش شدہ اعتقاد سے کس طرح مختلف ہے؟ کیا استدلال کو ایک اچھے اوزار کے طور پر پالا جاتا ہے اور اگر ایسا ہے تو یہ اوزار کس چیز کا کھوج لگانے کے لیے ہے؟ ان سوالات پر مدتوں سے بحث جاری ہے، لیکن اس کتاب میں تصور انصاف کی کھوج میں استدلال کے کردار پر خصوصی فوکس کے پیش نظر ان سوالات کو یہاں چھیڑنے کی خاص ضرورت ہے۔

اکبراوراستدلال کی ضرورت

ڈبلیو بی ایٹس نے نیٹشے کی The Geneology of Morals کے اپنے نسخے کے حاشیے پر لکھا ''لیکن نیٹشے یہ کیوں سوچتا ہے کہ رات کے پاس کوئی ستارے نہیں ہیں، سوائے چمگادڑوں، الوؤں اور پاگل چاند کے اور کچھ نہیں ہے؟ [11] نیٹشے کی انسانیت کے بارے میں تشکیک اور مستقبل کے بارے میں اس کا سرد کردینے والا ادراک، بیسویں صدی کے آغاز سے عین پہلے پیش کئے گئے (اس کی وفات 1900 میں ہوئی) بعد میں آنے والی صدی کے واقعات، بشمول عالمی جنگوں، قتل عام، نسل کشیوں اور دوسرے ظلموں کے خاصا پریشان کرنے اور سوچنے پر مجبور کرتے ہیں کہ کیا بنی نوع انسان کے بارے میں نیٹشے کی تشکیک بالکل ٹھیک نہ تھی۔[۷] بلاشبہ بیسویں صدی کے اختتام پر نیٹشے کی فکرمندی کی تحقیقات کرتے ہوئے، جوناتھن گلوور یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہمیں ''اپنے اندر چھپے ہوئے کچھ دیووں کو سختی سے اور واضح طریقے سے دیکھنے کی اور انہیں پنجرے میں بند کرنے اور پالتو بنانے کے طریقوں اور ذرائع پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔'' [12]

صدی کے موڑ لینے جیسے مواقع بہت سے لوگوں کے نزدیک اس بات کا تنقیدی جائزہ لینے کے لیے کہ کیا ہو رہا ہے اور کیا کیا جانا چاہئے بہت مناسب لمحات ہوتے ہیں، خیالات ہمیشہ انسانی فطرت اور معقول تبدیلی کے امکان کے بارے میں ویسے قنوطیت زدہ اور تشکیک زدہ نہیں ہوتے جیسا کہ نیٹشے کے (یا گلور کے) بہت پہلے کے خیالات، یعنی ہندوستان میں مغل شہنشاہ اکبر کے خیالات میں صدی کے بجائے ہزاری کے موقع پر ایک دلچسپ تقابل دیکھا جا سکتا ہے۔ جب مسلم ہجری کیلنڈر کی پہلی ہزاری 1592-1591 میں اختتام کو پہنچی (یہ محمدﷺ کے مکہ سے مدینہ 622ء عیسوی میں رزمیاتی سفر کے بعد ایک ہزار قمری سالوں کا اختتام تھا۔)[۸] اکبر نے سیاسی اور سماجی اقدار اور قانونی اور ثقافتی عمل میں ایک دوررس چھان بین میں دلچسپی لی۔ اس نے بین القومیتی تعلقات کے چیلنجوں اور قومیتی امن کی مستقل ضرورت اور سولھویں صدی کے پہلے سے ہی کثیر الثقافتی ہندوستان میں ایک مفید تعاون کی طرف خصوصی توجہ دی۔ ہمیں یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ اکبر کی پالیسیاں اپنے وقت کے لحاظ سے انتہائی غیر معمولی تھیں۔ (یورپ میں) مذہبی عدالتیں پورے عروج پر تھیں اور روم میں 1600 میں گیارڈ انو برونو کو ارتداد کے سلسلے میں آگ میں جلانے کی سزا دی جا چکی تھی عین اس وقت جب اکبر ہندوستان میں مذہبی رواداری کے بارے میں اپنے فیصلے سنا رہا تھا۔ نہ صرف یہ کہ اکبر اس بات پر اصرار کر رہا تھا کہ ''کسی شخص کے مذہبی معاملات میں مداخلت

نہیں کی جائے گی اور کوئی بھی شخص کسی بھی مذہب میں جسے وہ پسند کرے جانے کے لیے آزاد ہو گا،[13] بلکہ وہ اپنے دارالحکومتی شہر آگرہ میں ہندوؤں، مسلمانوں، جینیوں، پارسیوں، یہودیوں اور دوسروں یہاں تک لاادریوں اور لامذہبوں کو بھی شامل کرتے ہوئے ان کے لیے منظّم مکالمے کا اہتمام کرتا تھا۔

اپنے عوام کے مذہبی تنوع کو مدنظر رکھتے ہوئے اکبر نے سیکولرازم اور ریاست کی مذہبی غیر جانبداری کی مختلف طریقوں سے بنیادیں رکھیں، یا ہندوستان کے اس سیکولر آئین میں جو برطانوی راج سے آزادی کے بعد 1949ء میں اختیار کیا گیا بہت سارے ایسے خط وخال ہیں جن کی 1590 کی دہائی میں اکبر نے علمبرداری کی۔

اس کے مشترکہ عناصر میں سیکولرازم کی تعبیر اس طرح کرنا شامل ہے کہ یہ ایک تقاضا کہ ریاست کو مختلف مذاہب سے یکساں فاصلے پر ہونا چاہئے اور کسی بھی مذہب کے ساتھ خصوصی حمایت کا برتاؤ نہیں کرنا چاہئے۔

اکبر کی سماجی روایات اور عوامی پالیسی کے جائزے کے عمومی نقطۂ نظر میں پوشیدہ اس کا یہ غالب مقدمہ تھا کہ "عقلی استدلال کی پیروی" ہی (بجائے اس کے جسے وہ روایت کا دلدلی علاقہ کہتا تھا) وہ راستہ ہے جس سے اچھے طرزِ عمل کے مشکل مسائل اور ایک منصفانہ معاشرے کی تعمیر کے چیلنجوں سے نمٹا جا سکتا ہے۔[14] سیکولرازم کا مسئلہ ان بہت سے معاملات میں سے ایک ہے جن میں اکبر نے اس بات پر زور دیا کہ ہمیں یہ جائزہ لینے کے لیے آزاد ہونا چاہئے عقلی استدلال کسی موجودہ روایت کی حمایت کرتا ہے یا نہیں یا جاری حکمت عملی کا جواز فراہم کرتا ہے یا نہیں، مثال کے طور پر اس نے غیر مسلموں پر تمام خصوصی ٹیکس اس بنا پر ختم کر دیئے کہ وہ امتیازی تھے چونکہ وہ تمام شہریوں سے برابر کا سلوک نہیں کرتے تھے۔ 1582ء میں اس نے تمام شاہی غلاموں کو آزاد کرنے کا فیصلہ کیا کیونکہ طاقت سے فائدہ اٹھانا انصاف اور عمدہ کردار کی حدود سے ماورا ہے۔"[15]

اکبر کے مروجہ سماجی معمولات پر تنقید کی وضاحتیں بھی ان دلائل میں آسانی سے پائی جا سکتی ہیں جو اس نے پیش کیں۔ مثال کے طور پر اس نے بچپن کی شادی کی مخالفت کی جو اس وقت بہت زیادہ مروج تھی (اور افسوس کہ آج بھی برصغیر میں پوری طرح ختم نہیں ہو سکی) اس نے استدلال کیا کہ کیونکہ شادی میں جو مقصود ہوتا ہے، ابھی دور ہے اور اس کے مجروح ہونے کا فوری خطرہ موجود ہے۔ اس نے ہندوؤں کی بیواؤں کو دوبارہ شادی کی اجازت نہ دینے کے رواج پر بھی تنقید کی (

ایک ایسا رواج جس میں کئی صدیوں بعد اصلاح ہونا تھی) اور یہ اضافہ کیا کہ ایک ایسے مذہب میں جو بیوہ کی دوسری شادی کی اجازت نہیں دیتا، بچپن کی شادی کی اجازت دینے میں مشکل اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ جائیداد کی وراثت کے بارے میں اکبر نے یہ خیال ظاہر کیا کہ مسلمانوں کے مذہب میں بیٹی کو وراثت کا کم تر حصہ دیا جاتا ہے، اگرچہ اس کی کمزوری کی وجہ سے وہ زیادہ بڑے حصے کی حقدار ہے۔ عقلی استدلال کی ایک بہت مختلف قسم کی مثال بھی دیکھی جا سکتی ہے اس واقعے میں کہ اس نے ان مذہبی رسومات کو جاری رکھنے کی اجازت دے دی جن کے بارے میں اس کے اپنے خیالات بہت تشکیکی تھے۔ جب اس کے دوسرے بیٹے مراد نے جو جانتا تھا کہ اکبر تمام مذہبی رسومات کے خلاف ہے، اس سے پوچھا کہ آیا ان رسومات پر پابندی لگا دی جائے، تو اکبر نے فوری طور پر اس کی مخالفت کی اس بنیاد پر کہ ایک سیدھے سادھے گنوار کو روکنا جو جسمانی ورزش کو خدائی عبادت سمجھتا ہے، اسے خدا کو (بالکل) یاد کرنے سے روکنے کے مترادف ہوگا۔

جہاں اکبر خود ایک عملی مسلمان رہا، وہیں اس نے یہ استدلال کیا کہ ہر شخص کو اپنے موروثی عقائد اور ترجیحات کو تنقیدی چھان بین کے تابع کرنا چاہیۓ۔

یقیناً غالباً وہ اہم ترین نکتہ جو اکبر نے ایک سیکولر اور روادار کثیر ثقافتی معاشرے کے دفاع میں پیش کیا، وہ عقلی استدلال کے کردار کا ہے جو اس نے اس پورے عمل میں اسے دیا۔ اکبر نے عقل کو برتر قرار دیا کیونکہ عقل کی مخالفت میں بھی ہمیں عقل سے ہی اس کو رد کرنے کے لیے دلائل دینا پڑیں گے۔ جب اس پر اس کے اپنے مذہب سے وابستہ لوگوں میں سے شدید روایت پسندوں نے حملہ کیا جنھوں نے اسلامی روایت میں بلا تحقیق اور جبلی طور پر یقین کے بارے میں استدلال کیا تو اکبر نے اپنے دوست اور با اعتماد نائب ابوالفضل (سنسکرت کے ساتھ ساتھ، عربی اور فارسی کا عظیم عالم) سے کہا: ''عقل کی پیروی اور روایت پسندی کا استرداد اتنے واضح طور پر ثابت شدہ ہیں کہ دلیل کی ضرورت سے ماورا ہیں''[16] اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ''عقل کا راستہ'' یا ''ذہن کا راج'' (راہ عقل) اچھے اور منصفانہ طرز عمل کا اور ساتھ ہی ساتھ قانونی فرائض و مراعات کے قابل قبول ڈھانچے کا ایک بنیادی تعین کار ہونا چاہیۓ۔[۹]

اخلاقی غیر جانبداری اور عقلی چھان بین

اکبر عقلی استدلال کی ناگزیریت کی طرف اشارہ کرنے میں حق بجانب تھا۔ جیسا کہ ابھی دلیل دی جائے گی۔ جذبات کی اہمیت کا صحیح اندازہ بھی عقل کے دائرے میں ہی کیا جا سکتا ہے۔ یقیناً ہماری

سوچوں کے لیے جذبات کے اہم مقام کی وضاحت بھی دلائل سے، انہیں سنجیدگی سے لے کر کی جا سکتی ہے۔
(اگر چہ بلا تنقید نہیں) اگر ہم کسی خاص جذبے سے شدید طور پر متاثر ہوتے ہیں تو ہمارے پاس یہ پوچھنے کی معقول وجہ ہے کہ وہ ہمیں کیا بتاتا ہے۔ عقل اور جذبات انسانی سوچ میں ایک متلازم کردار ادا کرتے ہیں اور ان دونوں کے درمیان پیچیدہ تعلق کا جائزہ زیادہ بھر پور طریقے سے اس باب میں بعد میں لیا جائے گا۔
اس بات کو سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ اخلاقی فیصلے راہ عقل کے استعمال کا تقاضا کرتے ہیں۔ تاہم جو سوال باقی رہتا ہے وہ یہ ہے:
ہم یہ کیوں تسلیم کریں کہ عقلی استدلال کو اخلاقی عقائد میں حتمی ثالث ہونا چاہئے؟ کیا عقلی استدلال کا کوئی خصوصی کردار ہے۔ غالباً کسی خاص قسم کے استدلال کا جسے اخلاقی فیصلوں میں غالب اور بنیادی حیثیت میں دیکھا جا سکے؟ کیونکہ عقلی سہارا بذات خود کوئی اقدار ساز خصوصیت نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا ہمیں پوچھنا ہوگا کہ عقلی سہارا خصوصی طور پر اتنا اہم کیوں ہے؟ کیا یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ عقلی چھان بین سچ تک پہنچنے کی کسی طرح کی ضمانت ہو سکتی ہے؟ اس بات کو ثابت کرنا مشکل ہوگا، نہ صرف اس وجہ سے کہ اخلاقی اور سیاسی عقائد میں سچ کی نوعیت ایک بہت مشکل موضوع ہے، بلکہ بنیادی طور پر اس وجہ سے کہ اخلاقیات یا کسی اور شعبے میں انتہائی پر مشقت کوششیں بھی اب تک ایسا کرنے میں ناکام ثابت ہوئی ہیں۔
بعض اوقات ایک بہت مشکوک طریق کار اتفاق سے، انتہائی پر مشقت استدلال کی نسبت ایک زیادہ صحیح جواب دینے پر منتج ہوتا ہے۔ یہ بات علمیات میں خاصی واضح ہے اگر چہ ایک سائنسی طریق کار کا متبادل طریق ہائے کار میں کامیابی کا بہتر امکان ہوتا ہے، لیکن ایک مخصوص کیس میں ایک بے ترتیب طریق کار بھی اتفاق سے صحیح جواب دے سکتا ہے (ایسے کیس میں زیادہ استدلالی طریق ہائے کار سے بھی زیادہ صحیح)۔ مثال کے طور پر وہ شخص جو وقت کو دیکھنے کے لیے سٹاپ واچ استعمال کرتا ہے، دن میں دو مرتبہ بالکل ٹھیک وقت حاصل کرے گا اور اگر وہ اتفاق سے وقت کو ان لمحات میں سے ٹھیک کسی ایک لمحے میں دیکھے تو ہو سکتا ہے اس کی ساکن گھڑی ان تمام متحرک گھڑیوں کو شکست دے دے جن تک اس کی رسائی ہے۔ تاہم ایک منتخب کئے جانے والے طریق کار کے طور پر ایسے کلاک کی نسبت جو حقیقی وقت کے تقریباً تقریباً قریب حرکت کرتا ہے، ایک

ساکن ٹائم پیس پر انحصار کرنا کوئی قابل تعریف بات نہیں ہے باوجود اس حقیقت کے کہ متحرک گھڑی ساکن گھڑی سے دن میں دو مرتبہ شکست کھائی ہے۔ [۱۰]

یہ سوچنا بہت اچھا ہے کہ ایسی ہی دلیل بہترین استدلالی طریق کار کے بارے میں موجود ہے اگرچہ اس بات کی کوئی ضمانت نہیں ہے کہ یہ بلا اختلاف ہمیشہ ٹھیک ہوگا اور نہ ہی ایسی کوئی ضمانت ہے کہ یہ ہمیشہ کسی دوسرے کم استدلالی طریق کار کی نسبت زیادہ صحیح ہوگا (خواہ ہم فیصلوں کی درستی کو اعتماد کے کسی بھی درجے سے جانچیں)۔ مدلل چھان بین کا کیس چیزوں کو ٹھیک ٹھیک حاصل کرنے کے کسی یقینی نشانے پر منحصر نہیں ہے' (ایسا کوئی راستہ ہوسکتا ہے وجود ہی نہ رکھتا ہو) بلکہ ہمارے معروضی ہونے پر ہے، جس قدر معروضی ہم معقول طریقے سے ہوسکیں۔ [۱۱] اخلاقی فیصلے کرنے میں عقلی استدلال پر بھروسہ کرنے کے کیس کے پیچھے بھی میرے ذہن کے مطابق، معروضیت کے تقاضے ہوتے ہیں اور وہ استدلال کے ایک مخصوص نظم کا تقاضا کرتے ہیں۔ اس کتاب میں عقلی استدلال کو دیئے گئے اہم مقام کا تعلق، انصاف اور ناانصافی کے مسائل کے بارے میں سوچنے میں معروضی استدلال سے ہے۔

کیونکہ خود معروضیت، اخلاقی اور سیاسی فلسفے میں ایک مشکل موضوع ہے، لہٰذا یہ یہاں کچھ بحث کا متقاضی ہے۔ کیا اخلاقی معروضیت کی پرچول اخلاقی مقاصد کی کسی کھوج کی شکل اختیار کرتی ہے؟ جبکہ اخلاقی معروضیت پر بہت سی پیچیدہ بحث کا رجحان وجودیات کی اصطلاحات میں آگے بڑھنا کا ہے (خاص طور پر اس بات کی مابعدالطبیعات کا کہ کون سے مقاصد وجود رکھتے ہیں) لہٰذا یہ سمجھنا مشکل ہے کہ یہ اخلاقی مقاصد کس طرح کے ہوسکتے ہیں۔ اس کی بجائے میں ہلیری پٹنم کی دلیل کا ساتھ دوں گا کہ تحقیق کی یہ راہ زیادہ تر غیر معینہ اور گمراہی کا شکار ہے۔ [۱۲]

جب ہم اخلاقی معروضیت کے تقاضوں کے بارے میں بحث کرتے ہیں تو ہم بعض مبینہ اخلاقی مقاصد کی نوعیت اور مواد کو تہہ وتیغ کرنے کی کوشش نہیں کر رہے ہوتے۔

یقیناً کچھ ایسے اخلاقی بیانات ہوتے ہیں جو کچھ ایسے قابل شناخت مقاصد کی شکل اختیار کرتے ہیں جنہیں مشاہدہ کیا جاسکتا ہے (مثلاً کسی قابل مشاہدہ شہادت کی تلاش یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ آیا ایک شخص جرأت مند یا رحم دل ہے، ایک مشق کا حصہ ہوگی) جبکہ بعض دوسرے اخلاقی بیانات میں وہی تلازم نہیں ہوگا (مثال کے طور پر یہ رائے کہ کسی شخص کا کردار بالکل غیر اخلاقی یا غیر منصفانہ ہے) لیکن باوجود بیان اور انداز کے آپس میں مراکب ہونے کے اخلاقیات، کچھ مخصوص مقاصد کا

سچا بیان نہیں ہوسکتا بلکہ جیسا کہ پٹنم استدلال کرتا ہے۔ ''حقیقی اخلاقی سوالات''، عملی سوال کی ایک نوع ہیں اور عملی سوالات صرف اقدار کو محیط نہیں ہوتے بلکہ وہ اپنے اندر فلسفیانہ اعتقادات، مذہبی اعتقادات اور حقیقی اعتقادات کے ایک پیچیدہ مرکب کو رکھتے ہیں۔ 17

معروضیت کی پرچول میں استعمال کئے جانے والے طریق ہائے کار، ہوسکتا ہے ہمیشہ واضح نہ ہوں، نہ ہی اعلان شادہ ہوں، بلکہ جیسا کہ پٹنم استدلال کرتا ہے کہ اگر مضمر مسائل کی مناسب طور پر چھان بین کی ہوئی ہوتو ایسا وضاحت کے ساتھ کیا جاسکتا ہے۔ (۱۳)

وہ استدلال جس کی پرچول انصاف کے تقاضوں کا تجزیہ کرنے میں کی جاتی ہے، غیر جانبداری کے کچھ تقاضوں کو بھی اپنے اندر شامل کرے گا، وہ تقاضے جو انصاف اور ناانصافی کے تصور کا لازمی حصہ ہیں۔ اس مقام پر، بہتر ہے کہ جان راؤلز کے خیالات اور اخلاقی اور سیاسی معروضیت کے اس کے تجزیے کو سامنے لایا جائے جو اس نے ''انصاف بطور منصفی'' کی معروضیت کے دفاع میں پیش کئے ہیں (یہ ایک ایسا موضوع ہے جس کے لیے اگلا باب وقف کیا جائے گا)۔ (۱۴)

راؤلز استدلال کرتا ہے ''پہلا لازمہ یہ ہے کہ معروضیت کے کسی تصور کو فکر کا ایک عوامی ڈھانچہ تیار کرنا چاہئے جو اس بات کے لیے کافی ہو کہ فیصلے کے تصور کا اطلاق ہوسکے اور دلائل اور شہادتوں کی بنیاد پر بحث مباحثے اور مناسب غور وفکر کے بعد نتائج تک پہنچا جاسکے۔ وہ اپنے دلائل جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے یہ کہنا کہ سیاسی یقین معروضی ہے اصل میں یہ کہنا ہے کہ ایسے دلائل موجود ہیں، معقول اور باہمی طور پر قابل شناخت سیاسی تصور سے تخصیص شدہ، (ان لوازمات کی تکمیل کرنے والے) جو تمام معقول اشخاص کو اس بات کا قائل کرنے کے لیے کافی ہیں کہ یہ معقول ہے۔ 18

اس بارے میں ایک دلچسپ بحث ہوسکتی ہے، آیا معروضیت کا یہ معیار جس میں کچھ واضح، اصول سازی کے عناصر پائے جاتے ہیں (خاص طور پر معقول اشخاص کی شناخت میں) بیک وقت اس چیز کے ساتھ ساتھ رہ سکتا ہے جو کھلی اور معلومات عوامی بحث کا سامنا کرکے زندہ رہ سکے راؤلز کے مقابلے میں جورگن ہیبر ماس نے موخر الذکر، زیادہ تر طریقیاتی راستے پر فوکس کیا ہے، بجائے کسی طریقہ کار سے آزاد شناخت پر فوکس کیا ہے، بجائے کسی طریق کار سے آزاد شناخت پر فوکس کرنے کے جو لوگوں کو قائل کردے کہ کون معقول اشخاص ہیں اور جو کسی سیاسی یقین کو بھی معقول پائیں گے۔ 19 میں ہیبر ماس کے نکتے میں اور اس حتمی فرق کی صحت میں جو وہ کرتا ہے ایک زور محسوس کرتا ہوں، اگرچہ میں پوری طرح اس بات کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں ہوں کہ راؤلز اور ہیبر

ماس کے نقطۂ ہائے نظر استدلال کی متناسب حکمت عملیوں کے لحاظ سے درحقیقت بہت زیادہ بنیادی طور پر ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔

اس سیاسی معاشرے کو جس پر وہ توجہ مرکوز کرتا ہے، حاصل کرنے کی خاطر، ہیبر ماس عوام کے غور وفکر سے بہت سخت تقاضے کرتا ہے۔ اگر عوام دوسرے لوگوں کے نقطۂ ہائے نظر پر توجہ کرنے میں اور معلومات کو خوش آمدید کہنے میں معقولیت کا مظاہرہ کریں جو وسیع الذہن عوامی مکالمے کے بنیادی تقاضوں میں شامل ہے، تو پھر دونوں نقطۂ ہائے نظر میں خلیج لازماً بہت اہمیت اختیار نہیں کرے گی۔ (۱۵)

میں ان لوگوں کے درمیان جنہیں راوٗلز ''معقول افراد'' کی ذیل میں رکھتا ہے اور دوسرے لوگوں میں کوئی بڑا امتیاز نہیں کروں گا، باوجود راوٗلز کے ''معقول افراد'' کے بکثرت حوالوں کے اور ان کی واضح قسم بندی کے۔ میں نے کسی اور جگہ یہ استدلال کرنے کی کوشش کی ہے کہ ''بڑی حد تک ہم میں سب سے سب لوگ معقول بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں، اگر ہم معلومات کو خوش آمدید کہنے میں وسیع الذہن ہوں اور مختلف گوشوں سے آنے والے دلائل پر غور کریں اور اس کے ساتھ ہی ساتھ باہمی تعامل کے افکار اور اس بات پر مباحثوں کو اختیار کریں کہ مضمر مسائل کو کس طرح دیکھنا چاہیے، میں اس مفروضے کو راوٗلز کے اپنے ''آزاد اور مساوی اشخاص'' جو تمام ''اخلاقی قوت'' رکھتے ہیں کے خیال سے بنیادی طور پر مختلف نہیں پاتا۔ (۱۶)

راوٗلز کا تجزیہ دراصل دوسروں کو چھوڑ کر معقول افراد کی قسم بندی کی جائے غور وفکر کرنے والے انسانوں کی خصوصیات بیان کرنے پر زیادہ فوکس کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ (۱۷)

بے قید عوامی استدلال کا کردار، عمومی طور پر جمہوری سیاست میں اور خصوصی طور پر سماجی انصاف کی پرچول میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ (۱۸)

آدم سمتھ اور غیر جانبدار تماشائی

عوامی استدلال سیاسی اور اخلاقی اعتقادات میں واضح طور پر معروضیت کا ایک پہلو ہے۔ اگر راوٗلز انصاف کے جائزے کے سلسلے میں معروضیت کا ایک نقطۂ نظر پیش کرتا ہے تو آدم سمتھ کا غیر جانبدار تماشائی کی طرف رجوع کرنا ایک دوسرا۔ یہ قدیم نقطۂ نظر (جب میں یہ سطور لکھ رہا ہوں آدم سمتھ کی Theory of Moral Sentiments جو 1759ء میں لکھی گئی پہلی اشاعت کو پورے دوسو پچاس سال ہو چکے ہیں) بہت طویل رسائی رکھتا ہے۔ اس کے اندر طریق کار سے

متعلق اور بنیادی دونوں طرح کا مواد موجود ہے۔ عوامی استدلال کے ذریعے فیصلہ حاصل کرنے میں اس بارے میں ایک مضبوط دلیل ہے کہ کسی بھی شخص کی طرف سے پیش کئے جانے والے تناظرات اور دلائل کو نظر انداز نہ کیا جائے ــــ خواہ ایسے شخص کے جائزے اس وجہ سے برمحل ہوں کہ ان کے مفادات وابستہ ہوں، یا اس وجہ سے کہ ان مسائل کے بارے میں ان کے انداز فکر مخصوص فیصلوں پر روشنی ڈالتے ہوں ــــ کوئی ایسی روشنی کہ اگر ان تناظرات کو اظہار کا موقع نہ دیا جائے تو اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ ہو۔

جہاں راؤلز کا بنیادی فوکس ذاتی مفادات اور ذاتی ترجیحات کے تنوع پر معلوم ہوتا ہے، وہاں آدم سمتھ کا تعلق مقامی تنگ نظری سے اجتناب کرنے کے لیے بحث کو وسیع کرنے کی ضرورت سے بھی تھا جس کا اثر کچھ متعلقہ دلائل کو جو ایک مخصوص کلچر میں نامانوس ہوں، نظر انداز کرنے کا ہوسکتا تھا کیونکہ عوامی بحث مباحثے کو دعوت دینا ایک حقیقت مخالف شکل اختیار کرسکتا ہے (ایک فاصلے سے دیکھنے والا غیر جانبدار تماشائی اس کے بارے میں کیا کہے گا؟) لہٰذا سمتھ کے بڑے اصولیاتی مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے کہ وہ صرف حقیقی یا غیر حقیقی جوابات سے مطمئن رہنے کی بجائے دور و نزدیک سے متنوع تجربات پر مبنی نقطۂ ہائے نظر اور خیالات کو دعوت دینے کی ضرورت کو محسوس کرتا ہے۔ وہ ان دوسرے لوگوں سے بھی مطمئن نہیں رہتا جو ایک ہی ثقافتی اور سماجی ماحول میں رہتے ہیں اور اس بارے میں کہ کیا معقول ہے اور کیا نہیں ہے اور اس بارے میں کہ کیا قابل عمل ہے اور کیا نہیں ہے'ایک ہی قسم کے تجربات، اعتقادات اور تعصّبات رکھتے ہیں۔

آدم سمتھ کا یہ اصرار کہ ہمیں منجملہ دیگر چیزوں کے اپنے جذبات کو اپنے سے ایک خاص فاصلے سے دیکھنا چاہئے۔ اس مقصد سے تحریک حاصل کرتا ہے کہ نہ صرف مخصوص مقاصد کے اثر کی چھان بین کی جائے بلکہ مسلمہ رسم و رواج کے اثر کی بھی۔ (۱۹)

سمتھ، ہیبر ماس اور راؤلز کی طرف سے پیش کئے جانے والے ایک دوسرے سے متفرق قسم کے دلائل کے مابین اختلافات کے باوجود معروضیت کے بارے میں ان کے نقطۂ ہائے نظر میں ایک بنیادی مماثلت ہے۔ اس حد تک کہ معروضیت کا تعلق ان میں سے ہر ایک کے مطابق، بالواسطہ یا بلاواسطہ مختلف گوشوں سے آنے والی علمی چھان بین کے بعد باقی رہ جانے کی صلاحیت سے ہے۔ اس کتاب میں بھی مختلف تناظرات سے آنے والے مدلل تنقیدی جائزے کو اخلاقی اور سیاسی ایقانات کی معروضیت کے تقاضوں کے ایک اہم جزو کے طور پر لوں گا۔

تاہم مجھے یہاں اس بات کا اضافہ کرنا چاہئے۔ بلاشبہ زور دینا چاہیۓ کہ وہ اصول جو اس قسم کے تنقیدی جائزے کے بعد باقی رہ جائیں لازمی طور پر ایک منفرد سیٹ نہیں ہوں گے (ان اسباب کی بنا پر جو تعارف میں پہلے ہی بیان کی جا چکی ہیں)۔ یہ درحقیقت ہیلری پٹنم کی نسبت جان راوٗلز سے زیادہ بڑا اختلاف ہے۔[۴۰] یقیناً روٗلز کے انصاف کے نقطۂ نظر کے جیسا کوئی نقطۂ نظر جو انصاف کے اصولوں کے سختی کے ساتھ منفرد اداراتی ڈھانچے سے انتخاب کی تجویز پیش کرے (یہ تعارف میں بحث کئے گئے ماورائی اداریت کا ایک حصہ ہے) اور جو قدم بہ قدم، ہمیں انصاف کی گرہیں کھولنے والی ایک ''گویا کہ'' والی تاریخ کے بارے میں بتائے وہ نقطۂ نظر آسانی سے ایسے متقابل اصولوں کے وجود کو اپنے ساتھ برداشت نہیں کر سکتا جو ہم آواز نہ ہوں۔ جیسا کہ تعارف میں بحث کی گئی، میرا استدلال یہ ہے کہ بیک وقت بہت سے متضاد موقف زندہ رہ سکتے ہیں جنہیں زبردستی خوب فٹ اور مکمل تقاضوں کے ایک خوبصورت ڈبے میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا، جو راوٗلز کے نقطۂ نظر کے مطابق ان تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے ہمیں کسی منفرد اداراتی راستے کی طرف لے جاتے ہیں (تاکہ ان کا نفاذ کوئی مقتدرِ اعلیٰ سیاست کرے)۔

اگرچہ معروضیت کے ان مختلف نقطۂ ہائے نظر میں جو یہاں پیش کئے گئے ہیں اختلافات ہیں، ان کے درمیان غالب یکسانیت اس بات میں پنہاں ہے کہ وہ سب غیر جانبدارانہ بنیادوں پر دلائل کی بنیاد پر ان کے جائزے پر متفق ہیں۔ (یہ نقطۂ ہائے نظر مطلوبہ غیر جانبداری کے دائرے پر بڑی حد تک ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہیں جیسا کہ باب ششم میں مزید بحث کی جائے گی۔) استدلال یقیناً مختلف شکلیں اختیار کر سکتا ہے جن کے بہت سے مختلف استعمال ہوتے ہیں۔[۴۱] لیکن اس حد تک جو ہم اخلاقی معروضیت کے لیے تلاش کرتے ہیں، ضروری استدلال کو وہ تقاضے ضرور پورے کرنا پڑیں گے جنہیں غیر جانبداری کے تقاضے سمجھا جاتا ہے۔ انصاف کے دلائل سمتھ کے الفاظ کے مطابق ''خود پرستی'' کے دلائل سے مختلف ہو سکتے ہیں اور معقولیت کے دلائل سے بھی مختلف ہو سکتے ہیں لیکن پھر بھی انصاف کے دلائل بہت وسعت رکھتے ہیں۔ اس کتاب میں جو کچھ آگے آنے والا ہے، اس کا بیشتر حصہ اس وسیع علاقے کا کھوج لگانے سے متعلق ہے۔

عقلی استدلال کا دائرہ

ایک ایسی دنیا میں جو ماضی اور حال دونوں میں سیاہ کارناموں سے تاریک ہے۔ عقلی استدلال امید اور اعتماد کا ایک مضبوط ذریعہ ہے۔ یہ سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ ایسا کیوں ہے۔ یہاں تک کہ

جب ہم کسی چیز کو اچانک پریشان کرتا ہوا پائیں، تو ہمیں اس ردعمل پر سوال اٹھانا چاہیے اور پوچھنا چاہیے کہ آیا یہ مناسب ردعمل ہے اور آیا ہمیں اس سے حقیقتاً رہنمائی حاصل کرنی چاہیے۔ عقلی استدلال کا تعلق، دوسرے لوگوں، دوسرے تمدنوں، دوسرے دعووں کو ٹھیک طرح سے دیکھنے اور معاملہ کرنے سے اور احترام اور رواداری کی مختلف بنیادوں کا جائزہ لینے سے ہو سکتا ہے۔ ہم اپنی غلطیوں کے بارے میں بھی استدلال کر سکتے ہیں اور انہیں دہرانے سے باز رہنے کی کوشش کرنا سیکھ سکتے ہیں۔ اسی طرح جس طرح کینزابورو اوئے، عظیم جاپانی لکھاری، جاپانی قوم سے یہ توقع رکھتا ہے کہ وہ ''جمہوریت کے تصور اور دوبارہ کبھی جنگ نہ چھیڑنے کے عہد پر قائم رہے گی جس کے لیے وہ علاقوں پر حملے کی اپنی تاریخ کی فہمید سے مدد حاصل کرے گی۔ (۲۲)

یہ بات کسی طرح کم اہم نہیں کہ ایسے افعال جو نقصان دہ نہیں لیکن ان کا اثر نقصان دہ ہی ہے کی ذہنی پرچول کی جائے، مثال کے طور پر قحط جیسی آفات کو اس غلط مفروضے پر کوئی روکنے کی کوشش نہیں کرتا کہ ان سے بچاؤ خوراک کی مکمل دستیابی کو بڑھائے بغیر روکا نہیں جا سکتا اور اس چیز کا فوری طور پر انتظام کرنا بہت مشکل ہے۔ سینکڑوں، ہزاروں بلکہ یقیناً لاکھوں مر جائیں گے، اس جمود کے نتیجے میں جو نامعقول جبریت سے پیدا ہوگا اور جو حقیقت پسندی اور عقل عام پر مبنی عافیت کا سوانگ بھرے گا۔ (۲۳) اتفاق سے قحطوں کو روکنا آسان ہے۔ جزوی طور پر اس وجہ سے کہ وہ آبادی کے ایک چھوٹے سے تناسب کو متاثر کرتے ہیں (بہت کم 5 فیصد سے زیادہ اور بہت ہی کم 10 فیصد سے زیادہ) اور موجودہ خوراک کی دوبارہ تقسیم کا انتظام ایسے فوری ذرائع جیسے ہنگامی روزگار کی پیداوار سے کیا جا سکتا ہے، جس سے ضرورت مندوں کو خوراک خریدنے کے لیے فوری آمدنی مہیا کی جا سکتی ہے۔ واضح بات ہے کہ زیادہ خوراک کا ہونا معاملات کو اور آسان بنا دے گا (یہ عوام میں خوراک کی تقسیم میں مدد دے گا اور مارکیٹ میں زیادہ خوراک کی دستیابی قیمتوں کو اس سے کم رکھنے میں مدد دے گی جتنا کہ وہ بصورت دیگر ہوتیں) لیکن محض خوراک کا زیادہ ہونا قحط سے مخلصی کے لیے واحد ضرورت نہیں ہے (جیسا کہ عام طور پر فرض کر لیا جاتا ہے اور اسے فوری مخلصی کے انتظام میں غفلت کے لیے ایک جواز بنا لیا جاتا ہے)۔ فاقہ زدگی سے بچنے کے لیے مطلوب خوراک کی دستیابی کی نسبتاً کم دوبارہ تقسیم کو قوت خرید پیدا کر کے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ قوت خرید ان لوگوں کے لیے جو ہر قسمی آمدنی سے محروم ہیں کسی ایک یا دوسری ایسی مصیبت کی وجہ سے جو فاقہ زدگی کی مخصوص طور پر بنیادی وجہ ہے۔ (۲۴)

ایک اور موضوع پر غور کیجئے جو آخر کار وہ توجہ حاصل کرنے لگا ہے جس کا وہ حقدار ہے، یعنی قدرتی ماحول سے غفلت اور اس کا انحطاط۔ جیسا کہ یہ روز بروز واضح ہوتا جا رہا ہے یہ ایک بہت زیادہ سنجیدہ معاملہ ہے اور ایک ایسا معاملہ ہے جو انسانی رویے کے منفی اثرات سے قریبی طور پر منسلک ہے لیکن یہ مسئلہ آج کے لوگوں کی کل کو پیدا ہونے والے لوگوں کے لیے کسی قسم کے نقصان کی خواہش سے پیدا نہیں ہوا، نا ہی ان کے شعوری طور پر مستقبل کی نسلوں کے مفادات کے بارے میں کٹھور پن سے ابھرا لیکن بہر حال ایک مدلل دلچسپی اور عمل کے نہ ہونے سے ہم ابھی تک اپنے ارد گرد کے ماحول کی مناسب دیکھ بھال اور اچھی زندگی کے تقاضوں کی تکمیل میں ناکام رہے ہیں۔ انسانی غفلت اور ظالمانہ ضد سے پیدا ہونے والی تباہیوں کو روکنے کے لیے ہمیں تنقیدی تجزیے کی ضرورت ہے نا کہ صرف دوسروں کے بارے میں نیک خواہش کی۔ 21

اس سلسلے میں استدلال ہمارا ساتھی ہے نا کہ ہمارے لیے کوئی خطرہ۔ لہٰذا یہ ان لوگوں کو جو استدلال پر انحصار کرنے کو مسئلہ سمجھتے ہیں، کیوں مختلف نظر آتا ہے؟ ایک قابل غور صورت یہ امکان ہے کہ استدلال پر انحصار کے ناقدین اس بات سے متاثر ہیں کہ کچھ لوگ اپنے استدلال کے ضرورت سے زیادہ قائل ہوتے ہیں اور ایسے ''مخالف دلائل یا بنیادوں کو جو متضاد نتائج دے سکتے ہیں نظر انداز کر دیتے ہیں۔ غالباً یہ وہ چیز ہے جس کے بارے میں گلوور متفکر ہے اور یہ واقعی ایک جائز فکر مندی ہے لیکن یہاں مشکل یقیناً عاجلانہ اور خراب استدلال کے گمان غالب سے پیدا ہوتی ہے نا کہ استدلال کے استعمال سے۔ خراب استدلال کا علاج اچھا استدلال ہے اور مدلل تنقیدی جائزے کا یہ کام ہے کہ وہ اوالذکر سے موخرالذکر کی طرف سفر کرے یہ بھی ممکن ہے کہ خرد افروزی کے مصنفین کے کچھ بیانات میں دوبارہ جائزے اور احتیاط کی ضرورت پر مناسب طور پر زور نہ دیا گیا ہو لیکن اس سے خرد افروزی کے نقطۂ نظر کے بارے میں کوئی عمومی فیصلہ اخذ کرنا بہت مشکل ہوگا اور مزید برآں ایک منصفانہ رویے اور اچھی سماجی حکمت عملی میں استدلال کے عمومی کردار پر کسی قسم کا اعتراض کرنا بھی مناسب نہ ہوگا۔

عقلی استدلال، جذبات اور خرد افروزی

تاہم آگے جبلی جذبات اور ٹھنڈے مزاج سے غور و فکر کی اضافی اہمیت کا مسئلہ ہے جس پر متعدد خرد افروزی کے مصنفین کے پاس کہنے کو بہت کچھ ہے۔ جوناتھن گلوور کے نئی انسانی نفسیات کی ضرورت کے بارے میں دلائل کا انحصار اس بات کو تسلیم کرنے پر ہے کہ سیاسیات اور نفسیات باہم

پیوستہ ہیں۔ یہ بات سوچنا مشکل ہے کہ انسانی طرزِ عمل کے بارے میں دستیاب شہادت پر مبنی استدلال اس باہمی تعلق کے تسلیم کرنے کی طرف رہنمائی نہیں کرے گا۔ ظلم وستم سے اجتناب کرنے میں بے حسی کے رویے اور ظلم کے خلاف جبلی نفرت کا یقیناً ایک بہت بڑا امتناعی کردار ہے اور گلوور بجا طور پر باقی چیزوں کے ساتھ ساتھ ان چیزوں پر زور دیتا ہے: ''لوگوں کے ساتھ برتاؤ میں ایک خاص قسم کا احترام اور ہمدردی دوسروں کی خوشیوں اور دکھوں کا خیال رکھنا۔''

تاہم یہاں ایسے عقلی استدلال سے کشمکش کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ جو ٹھیک اپنی ترجیحات کی تائید کر سکتا ہے۔ گلوور کی اپنی تحقیق میں جو اس نے یک طرفہ اور حد سے زیادہ اعتماد والے اعتقاد کے بارے میں کی ہے۔ اچھے استدلال نے واضح طور پر یہی کردار ادا کیا ہے۔

(یہاں اکبر کا نکتہ برمحل ہے کہ عقلی استدلال کی مخالفت کرنے میں بھی کسی شخص کو عقلی استدلال کی ہی ضرورت پڑتی ہے) نہ ہی یہ لازم ہے کہ استدلال اس فہمید کو روکے، اگر اس کا جواز ہو کہ ہو سکتا ہے کہ ٹھنڈے دل سے غور وفکر پر مکمل انحصار ہی انسانی سلامتی کی ضمانت کا کوئی اچھا یا معقول طریقہ نہ ہو۔

بلاشبہ، استدلال کی اہمیت کو تسلیم کرنے میں جبلی نفسیات اور برجستہ ردِعمل کے دوررس کردار سے انکار کرنے کی کوئی خاص بنیاد نہیں ہے۔ 22 یہ ایک دوسرے کو اضافی قوت ہم پہنچا سکتے ہیں اور بہت سارے معاملات میں ہمارے جذبات کے وسعت بخش اور زنجیر شکن کردار کی فہمید خود استدلال کے لیے اچھا مواد بن سکتی ہے۔ آدم سمتھ نے جو کہ سکاٹش خرد افروزی میں ایک مرکزی شخصیت ہے (اور فرانسیسی خرد افروزی میں بھی ایک بہت بااثر شخصیت ہے) اپنی The Theory of Moral Sentiments (۲۵) میں بڑے جامع انداز سے جذبات اور نفسیاتی ردِعملوں پر بحث کی ہے۔ ہو سکتا ہے اس بات پر زور دینے میں ڈیوڈ ہیوم کی طرح آگے نہ جائے جیسا کہ ہیوم نے کہا کہ عقل اور جذبات تقریباً تمام عزائم اور نتائج میں واقع ہوتے ہیں 23 لیکن دونوں عقل اور جذبات کو باہمی طور پر منسلک سرگرمیوں کے طور پر دیکھتے ہیں۔ یقیناً ہیوم اور سمتھ خرد افروزی کے انتہائی اہم مصنفین تھے جو ڈائی ڈی راٹ اور کانٹ سے کسی طور کم نہ تھے۔

تاہم نفسیاتی رویوں کے مدلل تجزیے کی ضرورت اس کے بعد بھی ختم نہیں ہوتی کہ جذبات کی قوت کو اور بہت سے جبلی ردِعملوں (جیسا کہ ظلم کے خلاف نفرت کا احساس) کے مثبت کردار کی اہمیت کو تسلیم کر لیا جائے۔ سمتھ نے خاص طور پر۔ (غالباً ہیوم سے بھی زیادہ) ہمارے جذبات اور نفسیاتی

معاملات کا جائزہ لینے میں عقل کو ایک بڑا کردار دیا۔ درحقیقت ہیوم اکثر اوقات جذبے کو عقل سے زیادہ طاقت ور سمجھتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ جیسا کہ تھامس نیگل اپنی کتاب The Last Word میں عقل کے زبردست دفاع میں لکھتا ہے ہیوم کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ یقین رکھتا تھا کہ کیونکہ عقلی جائزے سے مامون ایک ''جذبہ'' لازماً ہمارے ہر محرک میں موجود ہوتا ہے، لہٰذا خاص طور پر عملی عقل یا خاص طور پر اخلاقی عقل قسم کی کوئی چیز نہیں ہوتی۔ (۲۶) سمتھ یہ نظریہ نہیں رکھتا تھا اگرچہ ہیوم کی طرح وہ بھی جذبات کو اہم اور موثر سمجھتا تھا اور یہ دلیل دیتا تھا کہ غلط اور صحیح کے بارے میں ہمارے اولین ادراکات عقل کا نہیں بلکہ ہمارے فوری احساس اور جذبے کا نتیجہ ہو سکتے ہیں لیکن سمتھ یہ بھی استدلال کرتا تھا کہ کسی خاص رویے کے بارے میں ہمارے یہ جبلی ردعمل بھی۔ خواہ معنوی طور پر ہی سہی۔ ہمارے مدلل فہم پر انحصار کرتے ہیں، بہت سی مختلف مثالوں میں یہ ثابت کرنے کے لیے عمل اور نتائج کے درمیان بہت ڈھیلا ڈھالا تعلق ہوتا ہے۔

مزید برآں تنقیدی جائزے کے نتیجے میں اولین ادراکات تبدیل بھی ہو سکتے ہیں مثال کے طور پر سمتھ یہ کہتا ہے کہ علتی تجرباتی تحقیق کی بنیاد پر ایسا ہو سکتا ہے جو یہ ثابت کرتی ہے کہ بعض چیز بعض دوسری چیز کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے۔ 24

آدم سمتھ کی مدلل تنقید کی مستقل ضرورت کو تسلیم کرنے کے استدلال کی وضاحت اس کی اس بحث سے ہوتی ہے کہ ہمیں مروجہ رسم ورواج کے بارے میں اپنے رویوں کا جائزہ کس طرح لینا چاہیے۔ یہ چیز سمتھ کی اصلاحات کی پرزور وکالت کے حوالے سے واضح طور پر اہم ہے، مثال کے طور پر غلامی کے خاتمے کا کیس یا مختلف ملکوں کے درمیان تجارت پر بیوروکریسی کی من مرضی کی پابندیوں کے بوجھ کو کم کرنا یا غربت کے قوانین (۲۷) کے ذریعے غریبوں کو مہیا کی جانے والی معاشی امداد کی شرط کے طور پر عائد کی جانے والی عقوبتی پابندیوں کو نرم کرنا۔ جہاں یہ بات یقیناً صحیح ہے کہ آئیڈیالوجی یا کٹڑ عقیدہ، مذہب اور رسومات کے ذرائع کے علاوہ دوسرے ذرائع سے بھی ابھر سکتے ہیں اور اکثر اوقات ایسا ہوا بھی ہے وہیں پر یہ بات جبلی رویوں کے پیچھے موجود استدلال کا اندازہ لگانے کے سلسلے میں بھی عقل کے کردار سے اسی طرح انکار نہیں کرتی، جس طرح کہ شعوری حکمت عملیوں کا جواز لانے کے لیے پیش کیے گئے دلائل کا جائزہ لیتے ہیں اس کے کردار نے جسے اکبر نے عقل کا راستہ کہا وہ چیز جبلی ردعمل کی قدر و قیمت پر توجہ دینے کو خارج نہیں کرتی نہ ہی اس معلومات افزا کردار سے انکار کرتی ہے جو ہمارے ذہنی ردِعمل اکثر ادا کرتے ہیں اور یہ سب کچھ

ہماری آن پرکھی جبلتوں کو غیر مشروط حتمی اہمیت نہ دینے کے ساتھ بالکل ہم آہنگ ہے۔

حواشی

(۱) اس بات پر غور کرنا دلچسپ ہے کہ ایڈمنڈ برک نے بھی کچھ حالات میں بولنے کی مشکلات کی بات کی (دیکھئے تعارف، جہاں میں نے اس مسئلے پر برک کا حوالہ دیا) لیکن برک نے اس کے باوجود بھی بولنے کی جرأت کی کیونکہ اس کی دلیل کے مطابق جس قسم کے سنجیدہ مسئلے سے وہ نمٹ رہا تھا، اس پر خاموش رہنا ناممکن تھا، (وارن ہیسٹینگز کے مواخذے کا معاملہ) وٹگنسٹائن کا خاموشی کا مشورہ جب ہم کافی واضح بات نہ کر سکتے ہوں، بہت سے پہلوؤں سے برک کے نقطۂ نظر کے متضاد نظر آئے گا۔

(۲) کچھ مبصرین اس بات کو پریشان کن پاتے ہیں کہ ہم دوسروں کے لیے ایسی گنجائش پیدا کر کے کہ وہ اپنے اہداف کی پیروی نہ کریں اپنے اہداف کی یکسو پیروی پر سمجھوتہ کرنے کی معقول طور پر اجازت دے سکتے ہیں۔ (کچھ لوگ تو اس میں اس بات کا کسی قسم کا ثبوت دیکھتے ہیں کہ جنہیں ہم اپنے اہداف سمجھ رہے تھے وہ درحقیقت ہمارے اہداف تھے ہی نہیں) لیکن جب عملی استدلال کے دائرے کو موزوں طور پر سمجھا جائے تو کوئی اچنبھا نہیں رہتا۔ ان موضوعات پر باب نمبر 8 ''عقلیت اور دوسرے لوگ'' اور نمبر 9 ''غیر جانبدارانہ دلائل کی ترتیب'' میں بحث کی جائے گی۔

(۳) ٹائبور میکان (Tibor Machan) نے بڑے روشنی بخش طریقے سے اس تعبیرانی مسئلے کی پرچول کی ہے اس نے یہ پرچول 1980ء میں پانچویں بین الاقوامی سمپوزیم میں پیش کیے گئے مقالے:

A Better and Smarter Person: A Witgensteinian Idiea of Human Excellance. میں کی۔

(۴) پائرو سرافا (Piero Sraffa) ایک ماہر معاشیات جس کا لڈوگ وٹگنسٹائن پر Tractus Logico Philoso phicus میں اپنے سابقہ فلسفیانہ موقف کا دوبارہ جائزہ لینے میں ایک اہم اثر تھا، (اور اس سے وٹگنسٹائن کے بعد کے کاموں بشمول (Philosophical Investigations (Oxford: Blackwell,1953) کی طرف راہ ہموار کرنے میں مدد دینے کا اثر تھا) نے وٹگنسٹائن کو وی آنا جانے سے اور فاتح ہٹلر کو ایک سخت لیکچر دینے سے باز رکھنے میں اہم کردار ادا کیا۔ ان کے ذاتی اور دانشورانہ تعلقات کا جائزہ میرے مضمون:

Sraffa, Wittgenstion and Gramsci Journal of Economic Literature, 41 December, 2003)

میں لیا گیا ہے۔ سرافہ اور وٹگنسٹائن گہرے دوست اور رفیق کار تھے بطور ٹرینیٹی کالج کیمبرج کے فیلوز

ہونے کے۔''

سرافہ کی دانشورانہ بحث کے بیان جو پہلے انٹونیوگرامسکی کے ساتھ اور پھر وٹگنسٹائن کے ساتھ اوران سہ گانہ تبادلہ ہائے خیالات کی اس کتاب کے کچھ موضوعات کے ساتھ مناسبت کے لیے دیکھئے:

باب نمبر5 Impartiality and Objectivity

(۵) یہ عہد اس چیز سے تعلق رکھتا ہے جسے اس کا سوانح نگار رے مانک (Ray Monk) 'نابغہ کا فرض' کہتا ہے۔

(Ludwing Wittgention: The Duty of Genious London: Vintage,1991)

(۶) یہ یقیناً ٹھیک ہے کہ بہت سے خام اعتقادات کسی نہ کسی قسم کے استدلال سے پیدا ہوتے ہیں۔ ممکنہ طور پر غالباً کسی قدیم قسم کے استدلال سے (مثال کے طور پر نسل پرست اور جنسیاتی تفریق کے تعصّبات عموماً اس ادراک شدہ استدلال کی بنیاد پر زندہ رہتے ہیں کہ غیر سفید فام لوگ اور عورتیں جسمانی طور پر یا ذہنی طور پر کم تر ہوتے ہیں۔ استدلال پر انحصار کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس آسان فہم حقیقت کا انکار کیا جائے کہ لوگ اپنے عقائد کے دفاع میں کسی نہ کسی قسم کا استدلال کرتے ہیں۔ (خواہ وہ کتنے ہی خام کیوں نہ ہوں) استدلال کو بطور نظم کے اپناتے ہیں نکتہ یہ ہے کہ تمام غالب عقائد اور مبینہ دلائل کو تنقیدی جائزے کی زد میں لایا جائے ان مسائل پر مزید بحث باب نمبر 8 '' Rationality and other People'' اور باب نمبر 9 ''Plurality of Impartial Reasons'' میں کی جائے گی۔

(۷) جس طرح اردو شاعر جاوید اختر اسے ایک غزل میں پیش کرتا ہے: ''مذہب یا جنگ، ذات پات یا نسل ان چیزوں کو یہ نہیں جانتا/اپنی وحشت و بربریت کے آگے ہم وحشی درندے کو کس طرح جانچیں،

Javed Akhtar, Quiver: Poems and Ghazals, Translated by David Mathews (New Delhi: Harper Collins,2001), P.47).

(۸) ایک قمری سال کی اوسط لمبائی 354 دن 8 گھنٹے 48 منٹ کی ہوتی ہے اور اس طرح یہ شمسی سال کی نسبت بہت نمایاں طریقے سے تیزی سے آگے بڑھتا ہے۔

(۹) اکبر نے تھامس سکینلن کی تشخیص کی حمایت کی ہوتی (اپنے روشنی بخش مطالعے میں یہ تعین کرنے میں کہ ''ہم ایک دوسرے کے لیے کس چیز کے قرضدار ہیں) کہ ہمیں عقل کے تصور کو ''پراسرار'' یا ایک ایسا تصور نہیں سمجھنا چاہیے جو کسی دوسرے زیادہ بنیادی تصور کے مفہوم میں فلسفیانہ وضاحت کی ضرورت محسوس کرتا ہے، یا بطور وضاحت پیش کیا جاسکتا ہے۔ (وہ جس کے لیے ہم ایک دوسرے کے قرضدار ہیں)(کیمبرج M.A Harward Universty Press,1998)

(۱۰) لیلا ماجمدار، جو کہ بنگالی لکھاری ہے (اور عظیم فلم ڈائریکٹر ستیا جیت رائے کی چچی ہے) نے بچوں کی ایک کہانی میں یادوں کو زندہ کرتے ہوئے کہا کہ جب وہ کالج کی ایک خودسر طالبہ تھی کلکتہ میں اس نے ایک اجنبی راہ گیر کو روکا اور پوچھا محض اسے پریشان اور تنگ کرنے کے لیے اوہ ہیلو، آپ چٹا گانگ سے کب آئے؟ تو اس شخص نے بالکل حیرت سے جواب دیا "کل" آپ کو کیسے معلوم ہوا؟

(۱۱) دیکھیے برنارڈ ولیمز کی پرزور بحث، بابت مدلل یقین کو "سچ کا نشانہ بنانے" کے طور پر دیکھنا۔

(Deciding to Beleive in Problems of the Self: Cambridge (Cambridge Universty Press,1973)

علاوہ ازیں دیکھیے:

Peter Railton, Facts, Values and Norms: Essays towards a morality of Consequence (Cambridge, Cambridge Universty Press, 2003.)

(۱۲) ہیلری پٹنم

Ethics without Ontology (Cambridge, M.A: Havard Universty Press 2004)

پٹنم کا سروکار صرف اخلاق کی معروضیت کے وجودیاتی نقطۂ نگاہ کے غیر مفید ہونے سے نہیں ہے، بلکہ اس غلطی سے بھی ہے جو یہ نقطۂ نگاہ کرتا ہے کسی ایسی چیز کی تلاش کر کے جو موضوع کی نوعیت سے کوسوں دور ہے۔ میں ریاضی کی معروضیت کی وجودیاتی تشریح مہیا کرنے کی کوشش کو اصل میں، ایسے اسباب مہیا کرنے کی کوشش کے طور پر دیکھتا ہوں جو ریاضیاتی بیانات کی سچائی کے لیے ریاضی کا حصہ نہیں ہیں اور اخلاقیات کی معروضیت کی وجودیاتی تشریح مہیا کرنے کی ایسی ہی کوشش کو اخلاقی بیانات کی سچائی کے لیے ایسے اسباب مہیا کرنے کی کوشش کے طور پر جو اخلاقیات کا حصہ نہیں ہیں اور میں دونوں کوششوں کو گہری گمراہی کا شکار دیکھتا ہوں۔(p-3)

(۱۳) میں نے اپنی کتاب Development as Freedom (New York: Knopf 1999) میں اخلاقی اصولیات کی کسی سنجیدہ بحث سے گریز کیا اور کچھ عام ترقیاتی ترجیحات کے قابلِ قبول ہونے کے دعوے کی بنیاد قدرے عمومی فہم کی بنیاد پر رکھی۔

ہلیری پٹنم نے ترقیاتی معاشیات کی اس کتاب میں مضمر اصولیات کا تجزیہ وضاحت سے اور متعین انداز سے کیا ہے اور اس بات پر بحث کی ہے کہ اس کتاب کی مضمر اصولیات، میرے لیے یہ امر باعث مسرت ہے، کس طرح اس کی معروضیت کے عمومی نقطۂ نظر میں فٹ بیٹھتی ہے، دیکھیے اس کی کتاب

The Collaps of the Fact/Value Dictionary and other Essays

(Cambridge , M.A: Harvard Universty Press, 2002)

Vinian Walsh, Sen after Putnum, Review of Political Economy, 15 (2003.)

(۱۴) میں یہاں اس بات پر زور دوں گا کہ پٹنم اور راوٗلز کے نقطۂ ہائے نظر میں اہم اختلافات موجود ہیں۔ پٹنم کے طریقے جس سے وہ معروضیت کے مسئلے کو دیکھتا ہے جو آفاقی اصولوں کے بارے میں اس کی تشکیک کے لیے گنجائش پیدا کرتا ہے (Ethics without Ontology) بہت کم حقیقی مسائل ان مسائل کو محض آفاقی تقسیم کی مثالیں سمجھ کر حل کیے جاسکتے ہیں (صفحہ نمبر 4)
اور راوٗلز کے اس مسئلے پر پہنچنے کے طریقے میں اس کے مخصوص اخلاقی مسائل کی خصوصی حالتوں کی تفتیش کے ساتھ ساتھ آفاقی اصولوں کے اس استعمال کے ساتھ Political Liberalism (P.P110-18) خاصے اختلافات ہیں۔ تاہم نہ تو راوٗلز اور نہ ہی پٹنم اخلاقیات کی معروضیات کو اصولیات کی اصطلاحات میں دیکھنے کو آمادہ ہے، یا کچھ حقیقی مقاصد کی تلاش کے مفہوم میں۔ اس کتاب میں میں نے پٹنم اور راوٗلز دونوں کے تجزیوں سے استفادہ کیا ہے، لیکن ان کے مخصوص مسائل کی مزید تحقیق نہیں کی جن پر ان کے اختلافات کی بنیاد ہے۔

(۱۵) ہیبر ماس یہ بھی استدلال کرتا ہے کہ وہ اتفاق رائے جو اس کے بیان کردہ سسٹم سے ابھرے گا، راوٗلز کے زیادہ تر آزادانہ اصولوں اور ترجیحات سے بنیادی طور پر مختلف ہوگا۔

Reconcilation Through the Public Use Of Reason: Remarks on Jhn Rawis,s Political Liberalism, The Journal of Philosophy (1995)

جس بات کا تعین ہونا ہے وہ یہ ہے کہ اہم نتائج میں ہیبر ماسین اور راوٗلزین نتائج میں وہ فرق دونوں مفکرین کی طرف سے بالترتیب استعمال کیے جانے والے مختلف طریقہ ہائے کار کا نتیجہ ہے، بجائے ان کے متعلقہ عقائد کا نتیجہ ہونے کے، اس بارے میں کہ آزادانہ جمہوری تبادلہ ہائے خیالات میں کتنے آزادانہ اور وسیع الذہن باہمی تعامل کے خیالات کے آگے آنے کی توقع کی جاسکتی ہے۔
مزید دیکھیں:

Jurgen Habermas, Justification and Applications Remarks on Discours, Ethics, Translated by Ciaran Cronin (Cambridge, M.A Mt Press,1993)

(۱۶) راوٗلز خصوصی طور پر دو اخلاقی قوتوں کا حوالہ دیتا ہے۔ یعنی ''انصاف کے شعور کی صلاحیت اور نیکی کے تصور کی صلاحیت''

Justice as Fairness: A Restatement, Edited by Erin Kelly
(Cambridge, M.A Harvard Universty Press, 2001) P.P.18-19)

(۱۷) بلاشبہ ہم راؤلز سے اس بارے میں کچھ زیادہ نہیں سنتے کہ وہ لوگ جنہیں بطور نامعلوم افراد کے دیکھا جا سکتا ہے، تصور انصاف کے ساتھ صلح کر سکیں گے اور انہیں کسی طرح سماجی نظام میں کھپایا جائے گا۔

(۱۸) دیکھئے:

Joshua Cohen, Deliberation and Democratic Legitimacy in Alan Hamlin and Philip Petit (eds), The Good Policy: Normative Analysis of the State (Oxford Blackwell, 1989) and Politic Power and Public Relation, Tanner Lectures at the Universty of California, Berkley, 2007. See also Seyal Benhabibe (ed). Democracy and Difference the Boundaries of the Political (Prineeton, NJ: Prineeton Universty Press 1996.)

(۱۹) مزید دیکھئے سائمن بلیک برن کی عام نقطۂ نگاہ کے کردار کی بحث اور خصوصی طور پر آدم سمتھ اور ڈیوڈ ہیوم کا اس تناظر کو آگے بڑھانے میں کردار

Reeling Passions: A Theory of Practical Reasoning
(Oxford:Clarendon Press,1998),

especially Chapter 7).

(۲۰) یہ برنارڈ ولیمز سے اختلاف ہرگز نہیں ہے۔ دیکھئے

Ethics and the Limits of Philosophy (London: Fontana,1985)

علاوہ ازیں دیکھئے: Chapter 8

Jhon Gray, The Face of Liberalism (London Polity Press,2000)

(۱۲) میں ان اختلافات میں سے کچھ پر غور کروں گا باب ہشتم

Plurality of Impartial" "Rationality and other People" میں اور باب نہم

"Reasons" میں

(۲۲) کینزابرواوے کی

Japan, Ambiguous, and Myself (Tokyo and New York: Kodansha International, 1995), P.P.118-19.

علاوہ ازیں دیکھئے اونم یاسواکی کی

Japanese War Guilt and Postwar Responsibilities of Japan, Berkeley Journal of International Law, 20 (2002.)

اسی طرح بعداز جنگ جرمنی میں ماضی کی غلطیوں سے سیکھتے ہوئے خاص طور پر نازی دور سے ہم عصر جرمن ترجیحات میں ایک اہم موضوع رہا ہے۔

(۲۳) میں نے قحط کے اسباب اور قحط سے بچاؤ کے لیے پالیسی کے تقاضوں پر بحث Deprivation Poverty and Famines: An Essay on Entitlement (Oxford: Clarendon Press 1981) میں اور ڈریز کے ساتھ مشترکہ طور پر Hunger and Public Action (Oxford: Clarendon Press, 1989) میں بحث کی ہے۔ یہ اس عمومی مسئلے کی ایک وضاحت ہے کہ کس طرح ایک غلط نظریے کے تباہ کن اثرات ہوسکتے ہیں۔ اس پر دیکھئے میری Development as Freedom (New York: Knopf and Oxford Clarendon Press,1999) اور سیبنا الکائر کی کتاب Development : A Misconceived theory can Kill in Christopher W.Morris (ed), Amartya Sen (Cambridge: Cambridge Universty Press, forthcoming, 2009)

علاوہ ازیں دیکھئے

PrincetionCormac O Grada: Famine: A Short History Prencetion NJ: Prencetion University Press 2009.

(۲۴) مزید برآں کیونکہ قحط کے زیادہ تر شکار اکثر بڑی بیماریوں کا شکار ہوتے ہیں اور ان سے مرتے ہیں، لہٰذا صحت کی دیکھ بھال اور طبی سہولیات کے ذریعے بہت کچھ کیا جاسکتا ہے (ان کو بیماریوں کو بڑھتے ہوئے قحط سے ہونے والے انفیکشن کے پھیلاؤ اور کمزوری سے بہت بڑھاوا ملتا ہے۔ 1943ء کے بنگال کے عظیم قحط سے ہونے والی اموات کا تعلق براہ راست ان بیماریوں سے تھا جو اس علاقے میں عام ہیں جبکہ خالص فاقہ زدگی سے ہونے والی اموات کل کے پانچویں حصے سے زیادہ نہ تھیں۔ دیکھئے:

Appendix D in my Poverty and Famnies (Oxford Clarendon Press, 1981)

ایسی ہی تصاویر دوسرے بہت سے قحطوں سے ابھرتی ہیں۔ خاص طور پر دیکھئے ایلکس ڈی وال کی Famine that Kills: Darfer, Sudan 1984-85 (Oxford: Clarendon Press, 1989);

علاوہ ازیں دیکھئے اس کی

Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa (London: African and the International African Institute 1997,)

اس مسئلے کا جائزہ Oxford Textbook of Medicine میں Human Disaster پر میرے اندراج میں لیا گیا ہے۔ (Oxford: Oxford Universty Press, 2008)

(۲۵) علاوہ ازیں دیکھئے مارتھا نسبام کی

Upheavels of Thought: Intelligence of Emotions (Cambridge: Cambridge Unuversty Press, 2001)

(۲۶) تھامس نیگل The Last Word (New york: Oxford Universty Press 1997) P.102

تاہم لگتا ہے کہ ہیوم ترجیح کے مسئلے پر متفرق آراء کا اظہار کرتا ہے۔ جہاں وہ جذبے کو ایک اعلیٰ مقام دیتا ہے۔ جس کا کردار عقل کے کردار سے زیادہ غالب محسوس ہوتا ہے، وہیں پر ہیوم یہ دلیل بھی دیتا ہے: ''اسی لمحے جب ہم کسی مفروضے کی غلطی کو جان جاتے ہیں، یا کسی قسم کے ذرائع کے ناکافی ہونے کا احساس کر لیتے ہیں تو ہمارے جذبات بغیر کسی مخالفت کے عقل کے آگے ہتھیار ڈال دیتے ہیں۔

(David Hume, A Treatise of Human Natuer, Edited by L.A Selby-Bigge (Oxfored Press, 1888 2nd edn 1978) P.416

(۲۷) اپنے خوب مدلل مضمون Why Economics Need Ethical Theory میں جان بروم استدلال کرتا ہے: ''ماہرین معاشیات اپنی اخلاقی آراء کو لوگوں پر مسلط نہیں کرنا چاہتے لیکن اس کا کوئی سوال ہی نہیں ہے۔ بہت ہی کم ماہرین معاشیات اس حیثیت میں ہوتے ہیں کہ اپنی آراء کو کسی پر مسلط کر سکیں۔ ان کے لیے حل یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو اچھے دلائل مہیا کریں اور نظریہ تیار کریں۔ دوسرے لوگوں کی ترجیحات کے پیچھے چھپنا مناسب نہیں ہے جبکہ دوسرے لوگوں کی ترجیحات ہو سکتا ہے کہ اچھی بنیاد والی نہ ہوں۔ جب لوگ خود بہتر ترجیحات کی تشکیل کے لیے ماہرین معاشیات سے مدد کی تلاش میں ہوں۔''

(Arguments for a better world: Essay in Honour of Amartya Sen, Edited by Kaushik Basu and Ravi Kanbur, Vol 1 (Oxford: Oxford Universty Press, 2008), p.14)

یہ یقیناً ٹھیک وہی کچھ ہے جو سمتھ کرنا چاہتا تھا۔

2

راؤلز اور اس کے آگے

یہ باب بنیادی طور پر ہمارے دور کے سرکردہ سیاسی فلسفی جان راؤلز کے پیش کردہ نظریہ انصاف کا ایک تنقیدی جائزہ ہے۔ جہاں کہیں بھی مجھے راؤلز سے اختلاف ہوگا میں اس پر بحث کروں گا لیکن میں اس تنقیدی جائزے کا آغاز اس بات کا اعتراف کئے بغیر نہیں کر سکتا کہ کس طرح انصاف اور عمومی طور پر سیاسی فلسفے کی میری اپنی فہمید اس کی خوشہ چینی سے متاثر ہوئی ہے اور یہ ذکر کئے بغیر بھی کہ ہم سب لوگ انصاف کے موضوع میں فلسفیانہ دلچسپی کا احیا کرنے پر راؤلز کے بہت زیادہ زیر بار احسان ہیں۔ راؤلز نے اس موضوع کو وہ کچھ بنایا ہے جو کچھ یہ آج ہے اور اس میں تنقیدی جائزے کا آغاز یاد تازہ کرنے سے کرتا ہوں۔ پہلے پہل اس مسرت کی جو مجھے یہ دیکھ کر حاصل ہوئی کہ وہ ہم عصر سیاسی فلسفے کو ایک حقیقی انقلابی طریقے پر تبدیل کر رہا ہے۔ راؤلز کی تحریروں سے استفادہ کرنے کے علاوہ مجھے اس حیرت انگیز شخص کے ساتھ دوستی اور ہم کاری کا شرف بھی حاصل رہا ہے۔ اس کی شفقت حیرت انگیز تھی اور اس کے بصیرت افزا تبصروں، تنقیدوں اور تجاویز نے مجھے مسلسل روشنی بخشی ہے اور میری اپنی سوچ کو بنیادی طور پر متاثر کیا ہے۔

وقت کے حوالے سے میں بڑا خوش نصیب تھا۔ اخلاقی اور سیاسی فلسفے نے راؤلز کی قیادت میں عین اس وقت بڑے بڑے مراحل طے کئے جب میں اس مضمون میں دلچسپی لینا شروع کر رہا تھا بطور ایک ایسے مشاہدہ کار کے جو علوم کے دوسرے شعبوں سے اس کا مشاہدہ کر رہا تھا (پہلے ریاضی اور

فزکس سے اور بعد میں معاشیات سے)۔اس کے 1958ء کے مقالے'انصاف بطور منصفی' نے روشنی کی ایک ایسی کرن ڈالی جسے آج میرے لیے ٹھیک طور سے بیان کرنا مشکل ہوگا بالکل اسی طرح جس طرح اس کے ''انصاف کے طریقہ ہائے کار'' کی نوعیت اور ''ضابطوں'' کے مختلف تصورات کے بارے میں 1950ء کی دہائی کے مقالوں نے میری فکر کو روشن کیا، ایک ایسے طریقے سے جو ایک طرح سے حظ افزا تھا' جو میں نے اس وقت پڑھے جب میں گریجوایشن کر رہا تھا۔[1]

پھر 1971ء میں راؤلز کی روایت شکن کتاب A Theory of Justice (نظریہ انصاف) آئی۔[2] درحقیقت راؤلز، کینتھ ایرو اور میں سیاسی فلسفے کی' ہماری ایک مشترکہ کلاس میں' جب میں تعلیمی سال 69-1968ء کے لیے(میری اس وقت کی اصل تعیناتی دہلی یونیورسٹی میں تھی)ہارورڈ میں پڑھ رہا تھا اس کتاب کا ایک ابتدائی مسودہ استعمال کرتے تھے۔ میں سماجی انتخاب پر اپنی کتاب لکھ رہا تھا۔ (بشمول اس کے انصاف کے بارے میں بحث کے۔) اس (1970) Collection Choice and Social Welfare نامی کتاب میں میں نے راؤلز کے گہرے تبصروں اور مشوروں سے بے بہا استفادہ کیا۔ تھوڑے عرصے بعد مجھے A Theory of Justice کے حتمی متن پر ہارورڈ یونیورسٹی پریس کے لیے تبصرہ کرنے کا اعزاز حاصل ہوا۔ یہ قدرے مبالغہ آرائی محسوس ہوگی لیکن میرا خیال تھا کہ میں اس احساس کو جس کا اظہار ورڈز ورتھ نے درج ذیل الفاظ میں کیا ہے، پاسکتا ہوں:

اس صبح میں زندہ ہونا ایک مسرت تھی
لیکن جوان ہونا تو گویا ایک جنت تھی

سالوں کے گزرنے کے باوجود جوش وخروش کا وہ احساس ابھی مدھم نہیں پڑا۔ ہاں فقط یہ کہ اب میں یہ سمجھتا ہوں کہ راؤلز کے نظریہ انصاف کی بعض بنیادی دفعات شدید طور پر ناقص ہیں۔ میں اپنے اختلافات پر ابھی بحث کروں گا لیکن پہلے مجھے اس مضبوط بنیاد کا اعتراف کرنے کا موقع حاصل کرنا چاہئے جس پر راؤلز نے اپنے نظریہ انصاف کے پورے مضمون کی بنیاد رکھی ہے۔[3]

ان بنیادی تصورات میں سے کچھ جنہیں راؤلز نے بنیادی قرار دیا ابھی تک میری انصاف کی فہمید کو روشنی بخش رہے ہیں، باوجود میرے اپنے کام کی مختلف سمت اور مختلف نتائج کے۔

انصاف بطور منصفی:

راوٴلز کا نقطۂ نظر

غالباً اس بات کی سب سے زیادہ دوررَس مثال کہ انصاف کی صحیح فہمید کے لیے کیا چیز لازم ہے، راوٴلز کا یہ اساسی نظریہ ہے کہ انصاف کو منصفی کے تقاضوں کے مفہوم میں دیکھنا لازم ہے۔ اگر چہ ہر خلاصہ آخری تجزیے میں ایک بربریت کا عمل ہوتا ہے، لیکن پھر بھی راوٴلز کے نظریے ''انصاف بطور منصفی'' کو مختصراً بیان کرنا مفید ہے (معاملات کو حد سے زیادہ سادہ بنانے کا خطرہ مول لیتے ہوئے) تا کہ ان چند بنیادی خدوخال پر فوکس کیا جا سکے جو راوٴلز کے نقطۂ نظر کو سمجھنے میں مفید ہیں اور انصاف پر مزید کام کی کوشش کرنے کے لیے بھی۔ [۱] اس نقطۂ نظر میں منصفی کے تصور کو اساسی تصور کے طور پر لیا گیا ہے اور ایک مفہوم میں اس سے مراد انصاف کے اصولوں کے ارتقاء سے ماقبل لی گئی ہے۔ میں یہ دلیل دوں گا کہ ہمارے لیے راوٴلز کی اس ترغیب سے متاثر ہونے کی معقول وجہ ہے کہ انصاف کی پرچول کو منسلک کرنا چاہئے ایک ایک مفہوم میں اخذ کرنا چاہیے — منصفی کے تصور کے ساتھ اور منصفی کے تصور سے۔ یہ بنیادی فہم نہ صرف راوٴلز کے اپنے نظریے کے لیے ضروری ہے بلکہ یہ انصاف کے بہت سارے تجزیوں کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا ہے، بشمول اس کے جو میں اس کتاب میں پیش کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ [۲]

پس منصفی ہے کیا؟ اس اساسی نظریے کو مختلف صورتیں دی جا سکتی ہیں لیکن اس کے لیے بنیادی چیز یہ تقاضا ہو گی کہ ہمارے اندازوں میں تعصب سے اجتناب کیا جائے اور دوسرے لوگوں کے مفادات اور معاملات کا بھی خیال رکھا جائے اور خاص طور پر ہمارے متعلقہ مخصوص مفادات یا ہماری ذاتی ترجیحات یا ذاتی تلوّن مزاجیوں اور تعصّبات سے متاثر ہونے سے گریز کی ضرورت کو مدنظر رکھا جائے۔ راوٴلز کی غیر جانبداری کے تقاضوں کی تخصیص، اس کے اولین صورتحال کے تعمیری نظریے پر مبنی ہے۔ جو اس کے انصاف بطور منصفی کے نظریے میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ 'اولین صورتحال' قدیمی مساوات کی ایک تصوراتی صورتحال ہے جہاں متعلقہ فریقوں کو اپنی ذاتی شناختوں کا کوئی علم نہیں ہوتا، یا گروپ کے اندر بحیثیت مجموعی اپنے متعلقہ مخصوص مفادات کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ ان کے نمائندوں کو ''لاعلمی کے اس پردے'' میں رہتے ہوئے چناوٴ کرنا ہوتا ہے، یعنی منتخب لاعلمی کی تصوراتی صورتحال (خصوصاً متمیّز ذاتی مفادات اور اچھی زندگی کے حقیقی تصورات سے لاعلمی جنہیں راوٴلز جامع ترجیحات کہتا ہے) اور اس مجوزہ لاعلمی کی صورت میں متفقہ طور پر انصاف کے اصولوں کا انتخاب کیا جاتا ہے۔ راوٴلز کی تشکیل میں انصاف کے اصول ہی

ان بنیادی اداروں کا تعین کرتے ہیں جو اس معاشرے پر حکومت کریں گے جو یہ ادارے ہمارے تصور کے مطابق ''تخلیق'' کریں گے۔

اس خیالی اولین صورتحال میں انصاف کے اصولوں پر ہونے والے بحث مباحثے منصفی کے لیے مطلوبہ غیر جانبداری کا تقاضا کرتے ہیں۔ راولز اس نکتے کو یوں بیان کرتا ہے۔

Theory of Justice (1971,P.17)

''اولین صورتحال موزوں ابتدائی غیر مبدّل صورتحال ہے جو اس بات کی ضمانت دیتی ہے کہ اس میں کئے گئے معاہدات منصفانہ ہیں۔ یہ حقیقت ''انصاف بطور منصفی'' کے نام کو جنم دیتی ہے۔ تو پھر یہ بات واضح ہے کہ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ انصاف کا ایک تصور دوسرے سے زیادہ معقول یا اس کی نسبت زیادہ قابل جواز ہے اگر اولین صورتحال میں افراد ان اصولوں کو انصاف کے کردار کے لیے دوسرے اصولوں پر ترجیح دیتے ہوئے اختیار کریں گے۔ انصاف کے تصورات کی درجہ بندی کا دارومداران کے ان افراد کے ہاں قبول ہونے سے ہوگا جو ان حالات کا سامنا کریں گے۔''

اپنی بعد والی تصانیف میں خصوصاً Political Liberalism میں جو کولمبیا یونیورسٹی میں دیئے گئے اس کے ڈیوی لیکچرز پر مشتمل تھی، راوٗلز نے اس بات کا کہ منصفی کا طریق کار مفروضہ طور پر کس طرح کام کرے گا ایک اور بھی زیادہ بھرپور دفاع پیش کیا ہے۔ (۳)

انصاف بطور منصفی کو آغاز ہی سے جوہری طور پر انصاف کے سیاسی تصور کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ (P.XVII) ایک بنیادی سوال جس سے راوٗلز نمٹتا ہے یہ ہے کہ ایک معاشرے میں لوگ باوجود ایک دوسرے کے گہرے مخالف ہونے کے اگرچہ معقول جامع اصولوں کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے ایک دوسرے کے ساتھ کس طرح تعاون کر سکتے ہیں (P.XVIII) یہ اسی وقت ممکن ہوتا ہے جب شہری انصاف ایک معقول سیاسی تصور میں باہم شریک ہوں گے جو انہیں ایک ایسی بنیاد مہیا کرے گا جس پر بنیادی سیاسی سوالات آگے بڑھ سکیں گے اور معقول طور پر فیصل ہو سکیں گے ایسا یقیناً سب کے سب معاملات میں نہیں ہوگا لیکن ہم امید کرتے ہیں کہ آئینی لوازمات اور بنیادی انصاف کے بہت سے معاملات میں ایسا ہوگا۔ (P.P.XX-XXI)

مثلاً وہ اپنے مذہبی اعتقادات اور ایک اچھی اور قابل قدر زندگی بنانے کے خیالات میں ایک دوسرے سے اختلاف کر سکتے ہیں لیکن راوٗلز کے بیان کے مطابق ان کے بحث مباحثے اس بارے میں ان کی رہنمائی کریں گے کہ وہ اپنے ارکان کے درمیان اختلافات کو کس طرح لیں اور

کس طرح انصاف کے اصولوں کے ایک سیٹ پر اتفاق کریں جو پورے گروپ کے لیے منصفانہ ہو۔

منصفی سے انصاف تک

منصفی کا عمل اس طرح تشکیل پانے کے بعد، ایسے ٹھیک ٹھیک اصولوں کی شناخت کو اپنا ہدف بناتا ہے جو معاشرے کی بنیادی ساخت کے لیے مطلوب منصفانہ اداروں کے انتخاب کا تعین کریں گے۔ راوٗلز انصاف کے کچھ بہت مخصوص اصولوں کا تعین کرتا ہے (جن پر ابھی بحث کی جائے گی) اور یہ مضبوط دعویٰ کرتا ہے کہ یہ اصول ایک متفقہ انتخاب ہوں گے جو انصاف بطور منصفی کے سیاسی تصور سے ابھریں گے۔ وہ دلیل دیتا ہے کہ کیونکہ یہ اصول اولین صورتحال میں سب کا چناؤ ہوں گے، اپنی قدیمی مساوات کے ساتھ' لہٰذا یہ موزوں سیاسی امور انصاف کی تشکیل کرتے ہیں اور یہ کہ ایک خوب منظم معاشرے میں پرورش پانے والے لوگ جہاں ان اصولوں کی حکومت ہو، ان اصولوں کی بنیاد پر انصاف کی معقول طور پر تصدیق کریں گے۔ (قطع نظر ہر شخص کی اچھی زندگی کے مخصوص تصور اور شخصی جامع ترجیحات کے۔) پس انصاف کے ان اصولوں کا متفقہ انتخاب راوٗلز کے سسٹم میں ایک اہم خدمت سرانجام دیتا ہے جس میں معاشرے کے بنیادی ڈھانچے کے لیے اداروں کا انتخاب شامل ہے اور ساتھ ہی ساتھ انصاف کے سیاسی تصور کا تعین بھی جو راوٗلز کے خیال کے مطابق اس مشترکہ تصور کی مطابقت میں انفرادی طرز عمل پر باہمی اثر ڈالے گا۔ (میں اس باب میں بعد میں اس مسئلے کی طرف آؤں گا)

راوٗلز کے سماجی انصاف کے کثیر المراحل انکشاف میں انصاف کے بنیادی اصولوں کا انتخاب پہلا عمل ہے۔ یہ پہلا مرحلہ دوسرے ''آئینی'' مرحلے کی طرف رہنمائی کرتا ہے جس میں انصاف کے منتخب اصولوں کی مطابقت میں حقیقی اداروں کا انتخاب کیا جاتا ہے ہر مخصوص معاشرے کے حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے ان اداروں کی کارکردگی نتیجے کے طور پر راوٗلز کے سسٹم میں بعد کے مراحل پر مزید سماجی فیصلوں کی طرف رہنمائی کرتی ہے، مثال کے طور پر موزوں قانون سازی سے (اس مرحلے پر جسے راوٗلز قانون سازی کا مرحلہ کہتا ہے۔ یہ تصوراتی سلسلہ مضبوطی سے مخصوص شدہ خطوط پر، مرحلہ بہ مرحلہ آگے بڑھتا ہے اور ایک مکمل منصفانہ معاشرتی انتظامات کی مخصوص تفاصیل کو منکشف کرتا ہے۔)

تہیں کھولنے کا یہ سارا عمل، پہلے مرحلے پر ابھرنے والے اس کے بقول انصاف کے دو اصولوں پر

مبنی ہے۔ جو باقی ہر چیز کو جو راوٗلز کی ترتیب میں واقع ہوتی ہے متاثر کرتا ہے۔ مجھے مکمل منصفانہ معاشرے کے لیے مطلوب، منصفانہ اداروں کے لیے ایک مخصوص اصولوں کے سیٹ پر جو راوٗلز کا اصلی صورت حال میں منفرد انتخاب کے لیے انتہائی مخصوص دعویٰ ہے، خاصے شک کا اظہار کرنا ہے۔ ایسے بجا طور پر کثیر التعداد اور بعض اوقات باہم متصادم عمومی معاملات ہوتے ہیں، جو ہماری انصاف کی فہمید پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ 4 ضروری نہیں کہ وہ باسہولت طریقے سے اختلاف کرتے ہوں انتخاب کے لیے باسہولت طریقے سے اختلاف کرتے ہوں۔ انتخاب کے لیے باسہولت یعنی یہ کہ ایسے اصولوں کا صرف ایک سیٹ حقیقتاً غیر جانبداری اور منصفی کو اپنے ہاں جگہ دیتا ہے جبکہ دوسرے ایسا نہیں کرتے۔ (۴) ان میں سے بہت سے غیر متعصب اور غیر جذباتی ہونے کی خصوصیات میں مشترک ہوتے ہیں اور ایسے اقوال کی نمائندگی کرتے ہیں جن کے بارے میں ان کے پیش کار ایک آفاقی قانون ہونے کی خواہش کر سکتے ہیں۔ (ایمونویل کانٹ کی مشہور شرط کو استعمال کرتے ہوئے) 5

یقیناً، غیر متعصب اصولوں کی کثرت میرے مطابق اس حقیقت کی عکاسی کرتی ہے کہ غیر جانبداری بہت سی مختلف شکلیں اور مختلف مظاہر اختیار کر سکتی ہے۔ مثال کے طور پر تین بچوں کے ایک بانسری پر متقابل دعووں والی مثال میں جو تعارف میں پیش کی گئی، ہر بچے کے دعوے کی تہہ میں اس بارے میں ایک عام نظریہ مضمر ہے کہ کس طرح لوگوں کے ساتھ غیر متعصّبانہ اور غیر جانبدارانہ برتاوٗ کرنا چاہیے، بالترتیب ان باتوں پر فوکس کرتے ہوئے: موثر استعمال اور افادیت، معاشی انصاف اور تقسیم میں منصفی اور کسی کے بلا شرکت غیرے کوششوں کے ثمر پر اس کا استحقاق۔ ان کے دلائل کلی طور پر عمومی ہیں اور ایک منصفانہ معاشرے کی نوعیت کے بارے میں ان کے استدلال، ایسے مختلف بنیادی تصورات کی عکاسی کرتے ہیں جن میں سے ہر ایک کا غیر جانبداری سے دفاع کیا جا سکتا ہے (بجائے مخصوص مفادات پر منحصر ہونے کے۔) اور اگر دیئے ہوئے انصاف کے اصولوں کا کوئی منفرد ظہور نہیں ہوتا، جو اکٹھے ایسے اداروں کی شناخت کریں جو معاشرے کے بنیادی ڈھانچے کے لیے مطلوب ہوں، تو پھر ''انصاف بطور منصفی'' کا مکمل عمل جیسا کہ یہ راوٗلز کے کلاسیکی نظریے میں پیش کیا گیا ہے، نا قابل استعمال ہو جائے گا۔ (۵)

جیسا کہ تعارف میں بحث کی گئی، راوٗلز کا اولین صورتحال میں انصاف کے اصولوں کے ایک منفرد

سیٹ کے ظہور کا بنیادی دعویٰ جس پر A Theory of Justice میں بحث کی گئی اور جس کا دفاع کیا گیا) بعد کی تحریروں میں خاصا نرم اور مشروط ہو جاتا ہے۔ بلاشبہ اپنی Justice as Fairness:A Restatement میں راوٗلز یہ کہتا ہے کہ ''لامحدود طور پر بہت سے خیالات ہیں جن کی طرف اولین صورتحال میں کشش ہوسکتی ہے اور انصاف کے ہر متبادل تصور کی کچھ خیالات کی طرف سے حمایت اور کچھ کی طرف سے مخالفت کی جاتی ہے اور یہ بھی کہ ''خود دلائل کا توازن فیصلے پر منحصر ہے، اگرچہ فیصلہ دلائل سے معلومات اور رہنمائی حاصل کرتا ہے،6 جب راوٗلز یہ تسلیم کرتا ہے کہ مثالی صورت حال پوری طرح حاصل نہیں کی جاسکتی تو اس کا اشارہ انصاف بطور منصفی کے مثالی نظریے کی طرف ہے۔

تاہم ایک ایسے نظریہ انصاف میں کوئی چیز خاص طور پر غیر مثالی نہیں ہونی چاہئے جو کچھ مسائل پر تو اختلاف اور انحراف باقی رہنے کی گنجائش رکھتا ہے جبکہ بہت سے دوسرے ٹھوس نتائج پر فوکس کرتا ہے جو انصاف کے تقاضوں پر مدلل اتفاق رائے سے بہت پرزور طریقے پراُبھرتے ہیں۔

تاہم جو بات واضح ہے وہ یہ ہے کہ اگر راوٗلز کے بعد کے خیالات کا مطلب وہی ہے جو ان سے ظاہر ہوتا ہے تو پھر اس کا پہلے والا مرحلہ بہ مرحلہ ''انصاف بطور منصفی'' کا نظریہ ترک کرنا پڑے گا۔ اگر اداروں کو منصفی کی کارپردازی سے پیدا ہونے والے انصاف کے اصولوں کے منفرد سیٹ کی بنیاد پر ''اوّلین صورتحال'' کے ذریعے قائم ہونا ہے تو پھر ایسے منفرد اظہار کی عدم موجودگی اس نظریے کی بنیاد پر ہی ضرب لگاتی ہے۔ یہاں راوٗلز کے برس ہا برس کے استدلال کے اندر ہی کشا کش ہے۔ وہ اپنے نظریے ''انصاف بطور منصفی'' کو بھی نہیں چھوڑتا—— کم از کم واضح طور پر اور پھر بھی اس بات کو تسلیم کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے کہ اولین صورتحال میں انصاف کے اصولوں کے واحد سیٹ پر متفقہ رائے حاصل کرنے میں لاینحل مسائل ہیں جو چیز اس کے انصاف بطور منصفی کے نظریے کے لیے تباہ کن معانی کے علاوہ اور کچھ نہیں رکھتی۔

میرا اپنا رجحان یہ سوچنے کی طرف ہے کہ راوٗلز کے بنیادی نظریے نے ہمیں انصاف کے تصور کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں آگاہی دینے میں بہت بڑا کردار ادا کیا اور اگر اس نظریے کو ترک بھی کر دیا جاتا ہے جس کے لیے میرے مطابق ایک مضبوط کیس موجود ہے تو بھی راوٗلز کے قائدانہ خیالات میں سے بصیرت کا ایک بڑا حصہ باقی رہ جائے گا اور سیاسی نظریے کو زرخیز بناتا رہے گا۔ بہ یک وقت کسی نظریے کا سخت ناقد ہونا اور گہرا معترف ہونا ممکن ہے اور کوئی بھی چیز

میرے لیے اس سے زیادہ خوشی کا باعث نہیں ہوگی کہ میں اس کے نظریہ انصاف بطور منصفی کے اس دوہرے جائزے میں اس کی رفاقت کروں اگر ایسا ہو جائے۔

راوٴلز کے اصول ہائے انصاف کا اطلاق

بہر حال مجھے راوٴلز کے نظریے انصاف بطور منصفی کا خاکہ پیش کرنے سے آغاز کرنا چاہئے۔ راولز نے اسے کبھی ترک نہیں کیا اور یہ جدید اخلاقی فلسفے میں سب سے زیادہ موثر نظریہ رہا ہے۔ راوٴلز نے یہ دلیل پیش کی کہ اولین صورتحال میں درج ذیل اصول ہائے انصاف اتفاق رائے سے ابھریں گے۔

(Political Liberalism, 1993, P.291)

الف۔ ہر شخص کا مساوی بنیادی آزادیوں کی مکمل موزوں سکیم میں برابر کا حق ہے، جو اسی طرح کی سب کے لیے آزادیوں کی سکیم کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔

ب۔ سماجی اور معاشی ناہمواریوں کی دو شرائط پوری کرنا ہوں گی۔

اول: انہیں مواقع کی منصفانہ برابری کے تحت تمام دفاتر اور مناصب کے ساتھ چسپاں ہونا چاہئے جو ہر ایک کے لیے کھلے ہوں اور دوم: انہیں معاشرے کے سب سے کم مراعات یافتہ ارکان کے سب سے زیادہ فائدے کے لیے ہونا چاہئے۔

اس بات پر غور کرنا اہم ہے کہ راوٴلز کی طرف سے شناخت کئے گئے اصول ہائے انصاف میں آزادی کی ترجیح شامل ہے۔ (پہلا اصول) ہر شخص کے لیے زیادہ سے زیادہ آزادی کو مثال بناتے ہوئے سب کے لیے ایسی ہی آزادی کی شرط پر بمقابلہ دوسری ترجیحات کے بشمول معاشی اور سماجی برابری کے مساوی ذاتی آزادی کو دوسرے اصول کے تقاضوں پر ترجیح دی گئی ہے۔ دوسرا اصول کچھ مخصوص عمومی مواقع سے اور عام مقصد والے وسائل کی تقسیم میں برابری سے تعلق رکھتا ہے۔ جس کا مطلب ہے کہ وہ آزادیاں جن سے تمام لوگ لطف اندوز ہو سکتے ہیں کسی بنیاد پر سلب نہیں کی جا سکتیں مثلاً دولت یا آمدنی کے بڑھاوے کے لیے یا لوگوں کے درمیان معاشی وسائل کی بہتر تقسیم کے لیے۔ اگرچہ راوٴلز آزادی کو ایک ایسے مطلق مقام پر لے گیا ہے جو غیر متنازعہ طور پر دوسرے تمام قابل لحاظ امور سے بلند تر ہے (اور واضح طور پر یہاں کچھ انتہا پسندی ہے) لیکن اس سب کے پیچھے جو عمومی دعویٰ ہے وہ یہ ہے کہ آزادی کو محض ایک رعایت کی حد تک محدود نہیں کیا جا سکتا جو دوسری رعایتوں کی تکمیل کرتی ہو (جیسا مثلاً معاشی خوشحالی) بلکہ انسانی زندگیوں میں ذاتی

آزادی کا ایک خاص مقام ہے۔ یہ وہ زیادہ عام (جو لازمی طور پر انتہا پسندانہ نہیں)۔ دعویٰ ہے جس سے اس کتاب کے تعمیری حصے میں مَیں اپنے حصے کا ہدایتی اشارہ حاصل کروں گا۔
اداراتی انتخاب کے دوسرے مسائل کو راؤلز کے اصول ہائے انصاف میں لازمی شرائط کے ایک مرکب سیٹ کے ذریعے اٹھایا گیا ہے جو دوسرے اصول میں یکجا کر دیئے گئے ہیں۔ دوسرے اصول کا پہلا حصہ اس بات کو یقینی بنانے کی اداراتی ضرورت سے متعلق ہے کہ عوامی مواقع سب کے لیے کھلے ہیں کسی شخص کو بھی کسی بھی بنیاد پر مثلاً نسل، ثقافت، ذات پات یا مذہب کی بنیاد پر خارج یا معذور کئے بغیر۔ دوسرے اصول کا دوسرا حصہ (جسے فرق کا اصول کہا جاتا ہے) تقسیمی مساوات اور ساتھ ہی ساتھ عام استعداد سے متعلق ہے اور یہ معاشرے کے خستہ حال ترین افراد کو ممکن حد تک خوشحال بنانے کی شکل اختیار کرتا ہے۔
وسائل کی تقسیم میں منصفی کا راؤلز کا تجزیہ اس چیز کی جسے وہ بنیادی اشیاء کہتا ہے ایک فہرست کی طرف رجوع کرتا ہے جو مختلف قسم کے مقاصد حاصل کرنے کے لیے عام استعمال کے ذرائع ہیں۔ (جس قسم کے وسائل وہ کچھ حاصل کرنے میں عام طور پر مدومعاون ہوں گے جو لوگ چاہتے ہیں) خواہ یہ ضروریات کتنی ہی متنوع کیوں نہ ہوں۔) راؤلز بنیادی اشیاء میں ایسی اشیاء مثلاً حقوق، آزادیوں، مواقع، آمدنی اور دولت اور عزت نفس کی سماجی بنیادوں کو شامل سمجھتا ہے۔ غور کیجئے کہ آزادیاں یہاں دوبارہ داخل ہو جاتی ہیں، اس دفعہ صرف ایسی رعایت کے طور پر جو آمدنی اور دولت جیسی دوسری رعایتوں کی تکمیل کرتی ہیں۔
اس چیز کے علاوہ جو تقسیمی معاملات میں شامل کی گئی ہے، یہ بات اہم ہے کہ راؤلز کچھ تقسیمی دعووں کو جن پر دوسرے نظریہ سازوں کی طرف سے زور دیا گیا ہے، خارج کرتا ہے۔ یقیناً یہ بات اہم ہے کہ اس سوچ پر غور کیا جائے جو راؤلز کی طرف سے براہ راست قدر پیمائی کے کسی حساب کتاب میں نہیں لائی گئی جیسا کہ میرٹ اور سزاواری کے خیالات سے متعلقہ استحقاقات پر مبنی یا جائیداد کی ملکیت پر دعاوی۔ راؤلز ان چیزوں کے اخراج کے بارے میں بھی مدلل جواز پیش کرتا ہے جس طرح وہ بعض چیزوں کو شامل کرنے کے بارے میں کرتا ہے۔ [۶]
تاہم پیداواریتیں، استعداد اور منصفی کو بڑھانے میں اپنے کردار کے ذریعے بالواسطہ مسلمہ مقام حاصل کر لیتی ہیں اس طرح کہ راؤلز کے تقسیمی نظریے میں ان سے متعلقہ ناہمواریوں کی اجازت دی جاتی ہے اور ان کا دفاع کیا جاتا ہے۔ اگر وہ ناہمواریاں خستہ حال ترین لوگوں کو خوشحال تر

بنانے میں مدد دیں، مثال کے طور پر محرکات کو روبرو لانے کے ذریعے۔

واضح بات ہے کہ ایک ایسی دنیا میں جس میں فرد کا طرزِ عمل اولین صورت حال میں کلی طور پر ''تصور انصاف'' سے نہیں ڈھالا جاتا۔ وہاں محرک کے مسائل سے گریز کا کوئی راستہ نہیں ہے۔

دوسری طرف، اگر اولین صورتحال میں محرکات کے تقاضوں کی بنیاد پر مبنی ناہمواریوں کے بارے میں غلط اور غیر منصفانہ ہونے کا فیصلہ دیا جائے (انہیں بطور اس رشوت کے دیکھا جا سکتا ہے) جو لوگوں کو اپنے کام میں محنتی اور مناسب طور پر پیداواری بنانے کے لیے دی جاتی ہے تو کیا پھر اولین صورتحال میں اختیار کئے گئے اصولوں کو محرکات کی ضرورت کو ختم نہیں کر دینا چاہئے اگر ایک منصفانہ معیشت میں محرکات سے اٹھنے والی ناہمواری نہ ہو تو کیا پھر اس غیر جانبداری کی صورت حال سے پیدا ہونے والے اصولوں کو یہ شکل اختیار کرنی چاہئے کہ لوگ اپنے متعلقہ کام بغیر رشوت کی ضرورت کے کرنے پر آمادہ ہو جائیں اور راؤلز کے اس استدلال کی بنیاد پر کہ اس بعد از معاہدہ دنیا میں ہر شخص انصاف کے اس تصور کی مطابقت میں کام کرے گا جو اولین صورتحال سے ابھرے گا کیا ہمیں یہ توقع نہیں کرنی چاہئے کہ اس مائل بہ فرض دنیا میں ہر شخص اپنے متعلقہ پیداواری فرائض کی (انصاف کے اس تصور کے یک حصے کے طور پر) بغیر کسی محرک کی ضرورت کے برجستہ تعمیل کرے گا؟

یہ تصور کہ لوگ برجستہ طور پر وہ کچھ کریں گے جو کچھ انہوں نے اولین صورتحال میں کرنے کو مانا تھا راؤلز کا اپنا ہے۔ (۷) تاہم راؤلز صرف یہیں تک جاتا ہوا محسوس ہوتا ہے اور آگے نہیں اور یہ بات کلی طور پر واضح نہیں ہے کہ آیا اس طریقے پر کوئی لکیر کھینچی جا سکتی ہے۔ جس پر محرک پر مبنی ناہمواریوں کو قابل قبول سمجھا جاتا ہے (ایک ایسی دنیا میں بھی جس میں اولین صورتحال سے ابھرنے والے طرزِ عمل کے معیار یکساں طور پر موثر ہیں) جبکہ ناہمواری کی دوسری بنیادوں کو مسترد کر دیا جاتا ہے۔ 8

یہ مسئلہ دو مختلف قسم کے ردِ عمل پیدا کر سکتا ہے۔ پہلا ردِ عمل وہ دلیل ہے جو جی اے کوہن کی طرف سے اس کی کتاب (Rescuing Justice and Equality (2008 میں پرزور طریقے سے پیش کی ہے کہ محرکات کی وجوہات کی بنا پر ناہمواری کی گنجائش راؤلز کے نظریہ انصاف کے دائرے کو محدود کر دیتی ہے۔ 9 محرکات کی رعایت ایک اچھا عملی مفہوم پیدا کر سکتی ہے لیکن کیا یہ کسی قابل تعریف نظریے خاص طور پر انصاف کے نظریے کا حصہ ہو سکتی ہے؟ ایک ایسی دنیا جس میں

انصاف ماورائی انصاف ہی سے متعلق ہو کوہن کا نقطہ نظر ایک جائز تنقید معلوم ہوگا۔
اسی مسئلے پر ایک اور موقف یہ ہے کہ یہ تصور کرنا مشکل ہے کہ محرکات کی ضرورت کو اس توقع پر ختم کیا جا سکتا ہے کہ اولین صورتحال میں انصاف کا تصور ہر شخص کو خود بخود بغیر کسی محرک کے انتظامات کے اپنا مکمل پیداواری کردار ادا کرنے پر مجبور کر دے گا۔ کوہن بالکل ٹھیک ہو سکتا ہے کہ ایک ایسے معاشرے میں جو مکمل طور پر منصفانہ ہو مبنی بر محرک ناہمواری کی رکاوٹ نہیں ہونی چاہئے لیکن اس بات کی ایک اور دلیل ہے کہ انصاف کے نظریے کی تدوین میں ماورائی انصاف پر اتنا زیادہ توجہ مرکوز نہیں کرنی چاہیئے۔ ہو سکتا ہے راؤلز کی مفاہمت کوہن کے لیے بہت زیادہ ماورائی نہ ہو۔ لیکن ماورائی ارتکاز کے اور بھی مسائل ہیں (ان اسباب کی بنا پر جن پر پہلے بحث ہو چکی ہے) جن کا سامنا راؤلز کو ہے کوہن کی کتاب سے ایک ورق لیے بغیر بھی۔ تقابلی انصاف کی دنیا میں کوہن کی منصفانہ دنیا ہو سکتا ہے۔ اس دنیا سے اوپر ہو جس کا خاکہ راؤلز Justice as Fairness میں پیش کرتا ہے لیکن تقابلی انصاف کے نظریے کا بنیادی استعمال اس بات میں ہوگا کہ قابل عمل امکانات کے مابین تقابلات کو — انصاف کے مفہوم میں۔ کوہن اور راؤلز دونوں کی منصفانہ دنیاؤں سے — کم ارفع بنایا جائے۔

راؤلز کے نقطۂ نظر سے حاصل ہونے والے کچھ اسباق

اس بات کو سمجھنا کچھ مشکل نہیں ہے کہ راؤلز کے نظریہ انصاف بطور منصفی میں اور اس طریقہ کار میں جس سے اس نے اس کے خفیہ معانی کو آشکار کیا ہے کچھ بہت اہم عنایات ہیں۔ پہلا یہ کہ یہ تصور کہ منصفی انصاف میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے جس کا دفاع راؤلز نے بہت عملی انداز میں کیا ہے، ایک بڑا دعویٰ ہے جو ہمیں انصاف کے موضوع پر سابقہ لٹریچر سے پیدا ہونے والے فہم سے بہت آگے لے جاتا ہے، (مثال کے طور پر بینتھم کے مفاد عامہ کے نظریے کی بنیاد سے۔)
اگر چہ میں یہ نہیں مانتا کہ اولین صورتحال کی خیالی ترکیب میں حاصل کی گئی غیر جانبداری (جس پر راؤلز بہت زیادہ انحصار کرتا ہے) اس مقصد کے لیے موزوں ہے، لیکن یہ کسی طرح بھی، راؤلز کے نظریہ انصاف کی تدوین میں منصفی کی اساسی ترجیح کے بنیادی تصور سے بغاوت نہیں ہے۔
دوسرا، مجھے دہرانے دیجئے کہ ایک نکتہ ہے جو میں نے پہلے بھی اٹھایا ہے۔ یہ نکتہ عملی استدلال میں غیر جانبداری کی نوعیت کے متعلق راؤلز کے مقدمے کی دور رس اہمیت کے بارے میں ہے۔ خصوصاً اس کی اس دلیل کے بارے میں کہ "پہلا لازمہ یہ ہے کہ غیر جانبداری کے تصور کو خیال کا

ایک عوامی ڈھانچہ بنانا چاہیے جو فیصلے کے تصور کا اطلاق کرنے کے لیے اور نتائج پر بحث اور مناسب غور کے بعد دلائل اور شہادت کی بنیاد پر پہنچنے کے لیے کافی ہو۔[10]

اس مسئلے پر باب اول میں خاصی سیر حاصل بحث کی گئی تھی (استدلال اور غیر جانبداری) اور میں اس پر یہاں مزید طوالت سے کام نہیں لوں گا۔

تیسرا، منصفی کے انصاف پر تقدم کے تصور کی ضرورت کو واضح کرنے سے ہٹ کر، راوٗلز اُن اخلاقی قوتوں کی طرف اشارہ کر کے جو لوگ انصاف کے شعور کی صلاحیت سے متعلق اور نیکی کے تصور کی خاطر رکھتے ہیں ایک اور بنیادی خدمت سرانجام دیتا ہے۔ یہ اس تصوراتی دنیا سے متفاوت ہے جس پر عقلی انتخاب کے نظریے کی بعض عبارتوں میں کلی توجہ مبذول کی گئی ہے (جس پر مزید بحث باب ہشتم، عقلیت پسندی اور دوسرے لوگ میں کی جائے گی) جس میں انسانوں کے اندر ذاتی مفاد اور معقولیت کا شعور تو ہے لیکن منصفی اور انصاف کے تصورات پر غور کرنے کی کوئی صلاحیت یا رجحان نہیں ہے۔[11] عقلیت پسندی کے تصور کو مالا مال کرنے سے ہٹ کر راوٗلز عقلیت پسند ہونے اور معقول ہونے کے درمیان فرق کی بہت مفید طریقے سے پرچول کرتا ہے[12] اور یہ وہ فرق ہے جس کا استعمال اس کتاب میں خاصی وسعت سے کیا جائے گا۔

چوتھا راوٗلز کا آزادی کو ترجیح دینا جو مسلمہ طور پر کل ترجیحات کی قدرے انتہائی شکل ہے، آزادی کو ایک علیحدہ اور بہت سے طریقوں سے، سماجی انتظامات کے انصاف کے تجزیے میں ایک غالب معاملہ کے طور پر دیکھنے کے لیے ایک مضبوط کیس کے طور پر پیش کرتا ہے۔ آزادی بھی یقیناً کسی شخص کے بحیثیت کل فائدے کے تعین میں دوسرے معاملات کے ساتھ ایک معاملہ ہوتی ہے۔ یہ (راوٗلز کی طرف سے) فرد کے انفرادی فائدے کے فرق کے اصول کے استعمال کی راوٗلز کی طرف سے مخصوص کردہ تصویر کے ایک حصے کے طور پر ''بنیادی اشیاء'' کی فہرست میں شامل ہے لیکن دوسرے معاملات کے ساتھ بطور بنیادی شے مشترکہ کردار سے بہت آگے جاتے ہوئے آزادی کا زیادہ منتخب طور پر ایک اضافی مقام ہے جس کی اپنی ایک اہمیت ہے۔ آزادی کو ایک خصوصی مقام ایک عمومی نمایاں حیثیت دینا، کسی شخص کے بحیثیت کل فائدے پر بہت سے اثرات میں سے ایک کے طور پر اہمیت دینے سے کہیں آگے جاتا ہے۔

جہاں شخصی آزادی بلاشبہ فائدہ مند ہے، وہیں یہ بھی ہے کہ اس کی اہمیت صرف اسی میں مضمر نہیں ہے۔ (یہ ایک مرکزی معاملہ ہے) ایک شخص کی آزادی میں بھی، ذاتی زندگی کے انتہائی نجی

معاملات سے متعلق یہ ایک مرکزی معاملہ ہے۔

عوامی استدلال کے عمل کے لیے جو سماجی مرتبہ جانچنے کے لیے اس قدر اہم ہے ایک بنیادی ضرورت بھی ہے۔ مثال کے طور پر آزادی تقریر کی شکل میں)(۸)

اس میں کوئی حیرت نہیں کہ ذاتی آزادی کی اہمیت کا مدلل ادراک لوگوں کو اس کا دفاع کرنے اور اس کی خاطر لڑنے پر صدیوں سے تحریک دیتا آیا ہے۔ سب کی مشترکہ آزادی کی اہمیت کو علیحدہ طور پر نمایاں کر کے راوٗلز ایک فرق کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ آزادی اور دوسری مفید رعایتوں کے درمیان جس کی طرف توجہ دینا اور اس کی پر چول کرنا حقیقتاً اہم ہے۔ 13

پانچواں، دوسرے اصول کے پہلے حصے کے تحت طریق کار کی شفافیت کی ضرورت پر زور دے کر راوٗلز نے سماجی علوم میں موجود ناہمواری کے لٹریچر کو ایک اہم ثروت عطا کی ہے۔ سماجی علوم نے اکثر اوقات سماجی رتبے یا معاشی نتائج میں نابرابری پر کلی طور پر توجہ مرکوز کرنے کا رجحان ظاہر کیا ہے جبکہ کام کے طریق ہائے کار میں پائی جانے والی نابرابریوں کو نظر انداز کیا ہے، مثلاً وہ ناہمواریاں جو لوگوں کو ان کی نسل رنگت یا صنف کی بنا پر دفاتر سے نکالنے کے ساتھ منسلک ہیں۔(۹)

چھٹا، آزادی کو اس کا صحیح مقام دینے کے بعد اور لوگوں کو دفاتر اور مناصب کے لیے منصفانہ بنیاد پر مقابلہ کرنے کی اجازت دینے کی ضرورت کو تسلیم کر لینے کے بعد اصول اختلاف، سماجی انتظامات میں برابری کی اہمیت کی طرف اشارہ کرتا ہے تا کہ محروم ترین لوگوں کی مصیبت کی طرف خاص طور پر توجہ مبذول کی جا سکے۔ 14 غربت کے خاتمے کو جب اس کا پیمانہ بنیادی اشیاء سے محرومی ہو، راوٗلز کے نظریہ انصاف میں ایک اہم جگہ دی گئی ہے اور راوٗلز کا یہ فوکس یقیناً غربت کے خاتمے کی عوامی حکمت عملی کے تجزیے میں پرزور طریقے سے موثر ثابت ہوا ہے۔

آخری: (اگر چہ یہ بڑی حد تک میری اپنی فہمید ہے جسے دوسرے ہوسکتا ہے راوٗلز کی اچھی تعبیر میں یا نہ سمجھیں) بنیادی اشیا پر فوکس کر کے (یعنی، آدمی کے جامع اہداف کی پیروی کے لیے عام مقصد کے ذرائع پر فوکس) راوٗلز بالواسطہ طور پر انسانی آزادی کی اہمیت کا اعتراف کرتا ہے کہ لوگوں کو یہ حقیقی موقع ملنا چاہئے۔ محض رسمی سے ہٹ کر کہ وہ اپنی زندگی کو جس طرح چاہیں گزاریں۔ میں بعد میں یہ بحث کروں گا، باب 11 اور 12 میں کہ کسی شخص کے بنیادی اشیاء رکھنے اور حقیقی آزادیوں کے رکھنے (جو ایک شخص حقیقتاً حاصل کر سکتا ہے) کے درمیان مناسبت بہت نامکمل ہو سکتی ہے اور یہ

کہ اس مسئلے سے لوگوں کی حقیقی صلاحیتوں پر فوکس کرنے سے ہی نمٹا جا سکتا ہے۔ 15 لیکن پھر بھی اداراتی طور پر انسانی آزادی کو نمایاں کر کے راؤلز نے میرے مطابق اپنے نظریہ انصاف کے بنیادی ڈھانچے میں آزادی سے متعلق سوچ کو ایک متعین مقام دیا ہے۔ (۱۰)

وہ مسائل جن سے موثر طریقے سے نمٹا جا سکتا ہے

بہر حال کچھ مسائل اور مشکلات بھی ہیں۔ مجھے دو مسائل سے شروع کرنے دیجئے جو اہم ہیں لیکن میرے خیال کے مطابق انہیں راؤلز کے بنیادی نقطۂ نگاہ کی مخالفت کئے بغیر حل کیا جا سکتا ہے اور جو پہلے ہی لٹریچر میں خاصی توجہ حاصل کر رہے ہیں۔

اول، یہ استدلال کیا گیا ہے کہ آزادی کو مکمل ترجیح دینا بہت انتہا پسندانہ بات ہے۔ ہم کسی قسم کی ذاتی آزادی کی خلاف ورزی کو بھوک، فاقے اور طبی غفلت پر کیوں ترجیح دیں؟ یہ سوال پہلی مرتبہ ہربرٹ ہارٹ کی طرف سے راؤلز کی Theory of Justice کے شائع ہونے کے تھوڑے عرصے بعد زوردار طریقے سے اٹھایا گیا تھا 16 اور خود راؤلز نے اپنی بعد کی تحریروں میں (خصوصاً اپنی Political Liberalism میں) اس ترجیح کو عملاً کم انتہا پسندانہ بنانے کی طرف کچھ اقدام کیا ہے۔ 17 یہ تسلیم کرنا یقیناً ممکن ہے کہ آزادی کو کسی نہ کسی قسم کی ترجیح حاصل ہونی چاہئے لیکن کلی لامحدود ترجیح تقریباً یقیناً ایک غلو ہو گا۔ مثال کے طور پر، بہت سی مختلف قسم کی قدر پیمائی کرنے والی سکیمیں ہیں جو کسی ایک معاملے کو کسی دوسرے پر جزوی ترجیح دے سکتی ہیں۔ (۱۱)

دوم، اصول تفاوت میں راؤلز ان مواقع کا اندازہ لگاتا ہے جو لوگ اپنے ملکیتی ذرائع سے حاصل کرتے ہیں۔ وسیع تنوعات کو زیر غور لائے بغیر جو ان کے اندر بنیادی اشیاء کو اچھی زندگی میں تبدیل کرنے کی صلاحیت کے اندر ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک معذور شخص آمدنی کی اس سطح اور بنیادی اشیاء کی اسی سطح کے ساتھ جو ایک صحیح الجسم انسان رکھتا ہے بہت ہی کم کچھ کرنے کے قابل ہوتا ہے۔ ایک حاملہ عورت کو ایک غیر حاملہ عورت کی نسبت، دوسری چیزوں کے ساتھ ساتھ زیادہ غذائیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ بنیادی اشیاء کو ایک شخص کی مرضی کے مطابق مختلف چیزوں میں تبدیلی کی صلاحیت، مختلف پیدائشی خصوصیات کے ساتھ بہت زیادہ مختلف ہو سکتی ہے۔ (مثال کے طور پر کسی موروثی بیماری سے متاثر ہونے کے رجحان میں) اور اس کے ساتھ ہی ساتھ مختلف غیر

مساوی حاصل کردہ پہلوؤں یا مختلف ماحولیاتی حالات کے اثرات کے ساتھ (مثال کے طور پر مختلف چھوت کی بیماریوں کے جراثیم کی ہمسائیگی یا وباؤں کے پھوٹنے کے ماحول میں رہنے سے)۔ پس یہاں بنیادی اشیاء سے آزادیوں اور صلاحیتوں کے حقیقی تخمینے کی طرف رخ کرنے کا ایک بہت مضبوط کیس ہے۔ (۱۲)

تاہم اگر میری، راؤلز کے بنیادی اشیاء میں تحرک کے استعمال کی فہمید صحیح ہے (جو یہ ہے کہ اس کا مقصد بالواسطہ طور پر انسانی آزادی پر فوکس کرنا ہے) تو پھر میں یہ استدلال کروں گا کہ بنیادی اشیاء سے صلاحیتوں کی طرف رخ موڑنا، راؤلز کے اپنے پروگرام سے کوئی اساسی اختلاف نہیں ہوگا بلکہ بنیادی طور پر یہ عملی استدلال کی حکمتِ عملی کی تطبیق ہوگی۔ (۱۳)

وہ مشکلات جو تازہ تحقیق کا تقاضا کرتی ہیں

پچھلے حصے میں بحث کردہ مسائل نے خاصی توجہ حاصل کی ہے اور کر رہے ہیں جب کہ وہ ابھی پوری طرح حل نہیں ہوئے، یہ سمجھنے کی معقول وجہ موجود ہے کہ ان کے مرکزی نکات اب تک معقول حد تک واضح اور فہمیدہ ہو چکے ہیں۔ انہیں بھی بقیہ کتاب میں نظر انداز نہیں کیا جائے گا، لیکن میں یہ گزارش کروں گا کہ راؤلز کے نقطۂ نظر کے دسرے مسائل جو ابھی تک جاری لٹریچر میں زیادہ نمایاں نہیں ہوئے کو واضح کرنے کے لیے زیادہ فوری توجہ کی ضرورت ہے۔

(I) حقیقی طرزِ عمل کی ناگزیر مناسبت

اول، راؤلز کے کیس میں منصفی کی مشق کو عمرانی معاہدے کے ذریعے منصفانہ اندراروں کی شناخت کر کے تیز کیا جاتا ہے۔ یعنی ''ان اصولوں پر اتفاق رائے پر پہنچ کر جو خود بنیادی ڈھانچے کے اداروں کو منظّم کرتے ہیں، حال سے مستقبل کی طرف 18 راؤلز کے ''انصاف بطور منصفی'' کے نظام میں تقریباً کلی طور پر براہ راست توجہ منصفانہ اداروں پر مبذول کی گئی ہے، بجائے منصفانہ معاشروں کے جو موثر اداروں اور حقیقی طرزِ عمل کے حقیقی خدوخال دونوں پر انحصار کی کوشش کر سکتے ہیں۔

سیموئیل فری مین جس نے ایرن کیلی کے ساتھ مل کر راؤلز کی پھیلی ہوئی تحریروں کو اکٹھا کرنے اور ان کی ایڈیٹنگ کا عظیم کام سرانجام دیا ہے، انصاف بطور منصفی میں راؤلز کی حکمت عملی کا خلاصہ یوں پیش کرتا ہے۔

راوَلز انصاف کے اصولوں پر استدلال کرنے کے لیے ایک مفروضاتی عمرانی معاہدہ کے تصور کا اطلاق کرتا ہے۔ یہ اصول پہلی مثال میں ان اداروں کے انصاف کا فیصلہ کرنے کے لیے لاگو ہوتے ہیں، جو معاشرے کے بنیادی ڈھانچے کی تشکیل کرتے ہیں۔ افراد اور ان کے اعمال صرف اس وقت منصفانہ ہوتے ہیں جب وہ منصفانہ اداروں کے تقاضوں کی تعمیل کرتے ہیں۔ . . (یہ ادارے) کس طرح مخصوص ہوتے ہیں اور کس طرح سماجی نظام میں جذب ہوتے ہیں، یہ چیز لوگوں کے کردار، خواہشات اور منصوبوں، ان کے مستقبل کے امکانات، ساتھ ہی ساتھ اس چیز کو کہ وہ کس قسم کے انسان بننے کی آرزو کرتے ہیں گہرے طور پر متاثر کرتی ہے۔ ان اداروں کے ان اقسام پر جو بحیثیت انسان ہم ہیں، گہرے اثرات کی وجہ سے راوَلز یہ کہتا ہے کہ معاشرے کا بنیادی ڈھانچہ ''انصاف کا بنیادی موضوع'' ہے۔[19]

ہم دیکھ سکتے ہیں کہ یہ ''نیتی'' پر مبنی نقطۂ نظر کس طرح ''نیائے'' پر مبنی کسی نقطۂ نظر سے مختلف ہے، مثال کے طور پر سماجی انصاف کے نظریے سے (دیکھئے وہ تقابل جو تعارف میں کیا گیا ہے) موخر الذکر نظریہ، سماجی اداروں اور عوامی طرز عمل کے نمونوں کے اختلاط کے تجزیے کی بنیاد ان سماجی نتائج اور ثمرات پر رکھے گا جو وہ پیدا کریں گے۔

(منجملہ اور چیزوں کے مخصوص اداروں اور طرز عمل کے نمونوں کی اس فطری اہمیت پر غور کرتے ہوئے جو اسے جائزہ لیے جانے والے سماجی ثمرات میں حاصل ہے۔)

خاص طور پر دو مسائل اس تقابل میں خصوصی توجہ کے حقدار ہیں۔ پہلا، انصاف کے بطور نیائے فہمید ان حقیقی سماجی ثمرات کو نظر انداز نہیں کر سکتی، جن کے بارے میں توقع کی جاتی ہے کہ وہ اداروں کے کسی بھی انتخاب سے پیدا ہوں گے بشرطیکہ دوسرے سماجی خدوخال وہاں موجود ہوں (بشمول حقیقی طرز عمل کے نمونوں کے) جو کچھ لوگوں کے ساتھ حقیقتاً واقع ہوتا ہے اسے لازماً نیائے کے متبادل تناظر میں، کسی نظریہ انصاف کا مرکزی معاملہ ہونا چاہئے (بغیر کسی فطری قدر پیمائی کو نظر انداز کرنے کے لیے جو اداروں اور طرز عمل کے نمونوں کی موجودگی کے ساتھ منسلک کی جا سکتی ہے ایسے طرز عمل کے نمونے اور ادارے جو اپنے طور پر اہم سمجھے جاتے ہیں۔)

دوسرا، خواہ ہم یہ بات تسلیم بھی کر لیں کہ متفقہ رائے سے بنیادی سماجی اداروں کا چناؤ، معقول طرز عمل کی کچھ شناخت مہیا کرے گا (یا منصفانہ طرز عمل کی) پھر بھی اس بارے میں ایک بڑا سوال موجود ہے کہ منتخب ادارے ایک ایسی دنیا میں کس طرح کام کریں گے جس میں ہر شخص کا حقیقی طرز

عمل ہوسکتا ہے، شناخت شدہ معقول طرز عمل سے مکمل مطابقت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ راوٗلز استدلال کرتا ہے کہ انصاف کے اصولوں کے متفقہ انتخاب کو انصاف کے سب کے لیے قابل قبول سیاسی تصور میں تبدیل کرنے کے لیے کافی رگڑا گیا ہے، لیکن یہ قبولیت ان حقیقی طرز عمل کے نمونوں سے ابھی بہت دور ہوسکتی ہے جو ان اداروں کے ہمراہ کسی حقیقی معاشرے میں ابھر سکتے ہیں۔ کیونکہ جان راوٗلز سے زیادہ کسی نے بھی کسی معاشرے کے بہتر کام کرنے کے لیے افراد کی طرف سے معقول طرز عمل کی ضرورت پر بھرپور اور واضح طریقے سے استدلال نہیں کیا، لہٰذا وہ معاشرے کے تمام افراد کی طرف سے ہمہ گیر معقول طرز عمل کی کسی قسم کی برجستہ تخلیق کو فرض کرنے کی مشکل سے واضح طور پر بہت اچھی طرح آگاہ ہے۔

تو پھر جو سوال پوچھا جانا چاہئے وہ یہ ہے: اگر معاشرے میں وقوع پذیر ہونے والے حالات کا انصاف، اداراتی خدوخال اور حقیقی طرز عمل کی خصوصیات کے مرکب پر انحصار ہے، بشمول ان دوسرے عوامل کے جو سماجی ثمرات کا تعین کرتے ہیں، تو پھر کیا معاشرے کے منصفانہ اداروں کی تشخیص بغیر انہیں حقیقی طرز عمل کے ساتھ مربوط کے لیے ممکن ہے (لازمی طور پر منصفانہ، یا معقول، طرز عمل نہیں) اگر مطلوبہ نظریہ انصاف کو حقیقی معاشروں میں اداروں کے انتخاب کی رہنمائی میں کسی قسم کی اطلاقیت کی ضرورت ہے، تو پھر محض کسی قسم کے اصولوں کو بطور صحیح سیاسی تصور انصاف کے تشکیل کنندہ کے قبول کرلینا مسئلے کا کوئی حل نہیں ہے۔

بلاشبہ، یہ تسلیم کرنے کے لیے ہمارے پاس کافی معقول وجوہ موجود ہیں کہ انصاف کی پیروی جزوی طور پر طرز عمل کے نمونوں کی بتدریج تشکیل کا معاملہ ہے، انصاف کے کچھ اصولوں کی پذیرائی اور ہر شخص کے حقیقی طرز عمل کی مکمل تشکیل نو سے انصاف کے سیاسی تصور کی مطابقت میں کوئی فوری زقند نہیں لگائی جاسکتی۔ عمومی طور پر اداروں کا انتخاب نہ صرف زیر نظر معاشرے کی نوعیت کی مطابقت میں کیا جانا چاہئے بلکہ باہمی طور پر منحصر حقیقی طرز عمل کے ایسے نمونوں پر جن کی توقع کی جاسکتی ہے خواہ ایک سیاسی تصور سب کی طرف سے قبول کرلیا جائے۔ راوٗلز کے سسٹم میں انصاف کے دو اصولوں کے انتخاب کا مطلب دونوں چیزوں کو یقینی بنانا ہے۔ اداروں کے صحیح انتخاب کو اور ساتھ ہی ساتھ ہر شخص کی طرف سے موزوں حقیقی طرز عمل کے ظہور کو، انفرادی اور سماجی نفسیات کو کلی طور پر

ایک طرح کی سیاسی اخلاقیات پر منحصر کرتے ہوئے۔ راؤلز کا نقطۂ نظر جو قابل تعریف ہم آہنگی اور مہارت سے مدون کیا گیا ہے، بالکل ایک عظیم اور کثیر الجہت عمل کی کلیاتی اور اثر انگیز تسہیل کو محیط ہے۔ یعنی انصاف کے اصولوں کو لوگوں کے حقیقی طرز عمل کے ساتھ یکجا کرنے کے عمل کو۔ جو سماجی انصاف کے استدلال کے لیے ایک مرکزی نقطۂ ہے۔ یہ بدقسمتی کی بات ہے کیونکہ یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ سماجی اداروں اور حقیقی انفرادی بمقابلہ مثالی رویے کے درمیان تعلق کسی بھی ایسے نظریہ انصاف کے لیے جس کا مقصد سماجی انصاف کی طرف سماجی انتخاب کی رہنمائی کرنا ہو، انتہائی اہم ہو سکتا ہے۔ (۱۴)

معاہداتی نقطۂ نظر کے متبادلات

راؤلز کا طریق تحقیق ''معاہداتی'' استدلال کی یاد دلاتا ہے، اس سوال کو درمیان میں لا کر کہ: اولین صورتحال میں کون سے ''عمرانی معاہدے'' کو ہر شخص کی طرف سے متفقہ طور پر تسلیم کیا جائے گا؟ استدلال کا معاہداتی طریق وسیع طور پر کانٹ کی روایت کے تتبع میں ہے[20] اور ہم عصر سیاسی اور اخلاقی فلسفے میں بہت زیادہ موثر ہے۔ بڑی حد تک راؤلز کی زیر قیادت، انصاف بطور منصفی، بطور ایک نظریے کے راؤلز کی طرف سے وسیع طور پر اسی روایت کے متن کے اندر کھپایا گیا ہے اور جیسا کہ تعارف میں توجہ دلائی گئی تھی وہ اپنے نظریے کو لاک روسو اور کانٹ کی طرف سے پیش کردہ روایتی عمرانی معاہدے کی تقسیم اور اسے تجرید کے اعلیٰ نظم تک لے جانے کی ایک کوشش کے طور پر بیان کرتا ہے۔[21]

راؤلز معاہدہ عمرانی کو جنم دینے والے اس طریق استدلال کا موازنہ اس مفادِ عامہ کی روایت کے ساتھ کرتا ہے جو تمام ارکان پر تقسیم ہونے والے خیرِ اُتم کو پیدا کرنے پر فوکس کرتی ہے، جہاں یہ خیر خیر کامل ہوتی ہے جو ایک جامع اصول سے تخصیص شدہ ہوتی ہے،[22] یہ ایک دلچسپ اور اہم تقابل ہے اور لیکن راؤلز کا اس مخصوص تقابل پر فوکس اسے دوسرے نقطۂ ہائے نظر جو نہ تو معاہداتی ہیں اور نہ ہی مفاد عامہ کے ہیں کی کھوج کو نظر انداز کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ آدم سمتھ کی مثال پر دوبارہ غور کرتے ہیں جو انصاف کے فیصلوں کی بنیاد منصفی کے تقاضوں پر رکھنے کے لیے (اس ترکیب کی طرف رجوع کرتا ہے جسے وہ غیر جانبدار تماشائی کا نام دیتا ہے) یہ نہ تو معاہدہ عمرانی کا نمونہ ہے، نہ ہی افادیتوں کے حاصل جمع کے اتمام کا (یا بلاشبہ خیر کامل کے کسی اور میزان کل کے

مظہر کا نمونہ۔)
سمتھ کے غیر جانبدار تماشائی کی ترکیب کے ذریعے منصفی کے مسئلے سے نمٹنے کا تصور کچھ ایسے امکانات کی گنجائش رکھتا ہے جو راوٗلز کی طرف سے استعمال کی جانیوالی معاہداتی استدلال میں فوری طور پر دستیاب نہیں ہے۔ ہمیں ان حوالوں کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے جن میں سمتھ کا خط استدلال جو اپنے اندر غیر جانبدار تماشائی رکھتا ہے، ان امکانات پر غور کرنے کے قابل ہوسکتا ہے جنہیں معاہدہ عمرانی کا نقطۂ نظر آسانی سے اپنے اندر نہیں سموسکتا۔ بشمول درج چیزوں کے:

(1) تقابلی جائزے کے ساتھ نمٹنا، نا کہ محض ایک ماورائی حل کی شناخت کرنا۔
(2) سماجی ثمرات کی طرف توجہ دینا، نا کہ صرف اداروں اور اصولوں کے تقاضوں کی طرف۔
(3) سماجی جائزے میں عدم تکمیل کی گنجائش رکھنا لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ سماجی انصاف کے اہم مسائل میں رہنمائی مہیا کرنا، بشمول غیر منصفی کے واضح معاملات کے خاتمے کی فوری ضرورت کے۔
(4) معاہداتی گروہ کے ارکان سے ماورا بھی آوازوں کی طرف کان دھرنا، یا ان کی دلچسپیوں پر توجہ کرنے کے لیے یا ہمارے مقامی تعصّبات میں الجھنے سے گریز کرنے کے لیے۔

میں نے تعارف میں پہلے ہی ان مسائل میں سے ہر ایک پر مختصراً تبصرہ کیا ہے، جو معاہداتی نقطۂ نظر اور راوٗلز کے نظریہ انصاف بطور منصفی کو محدود کر دیتے ہیں اور جو زیادہ تعمیری دلچسپی کا تقاضہ کرتے ہیں۔

(3) عالمی تناظرات کی مناسبت

راوٗلز کی تشکیل میں معاہدہ عمرانی کا استعمال، انصاف کی پیروی میں شراکت داروں کی شراکت کو ناگزیر طور پر ایک مخصوص نظام حکومت یا قوم تک محدود کر دیتا ہے (جیسا کہ راوٗلز نے اس اجتماعیت کو وسیع طور پر معیاری سیاسی نظریے میں ایک قومی ریاست کے مشابہ قرار دیا ہے۔) یہاں اولین صورتحال کی ترکیب آدمی کے لیے ایک عظیم عالمی معاہدہ عمرانی کی تلاش سے کم کوئی انتخاب نہیں چھوڑتی، جیسا کہ تھامس پوگ اور دوسروں نے راوٗلز کی اوّلین صورتحال کی کائناتی، توسیع میں کیا ہے۔ 23 تاہم اس کیس میں راوٗلز کے عالمی معاشرے کے لیے منصفانہ اداروں کے قیام کے تناظر میں یعنی ایک عالمی حکومت کا مطالبہ کرنے کے ذریعے آگے بڑھنا، بہر حال ایک گہرا مسئلہ

ہے اور تعارف میں میں نے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس تشکیک پر تبصرہ کیا ہے جس نے تھاس نیگل جیسے مصنفین کو عالمی انصاف کے امکان سے ہی انکار پر اکسایا ہے۔

اور پھر بھی کسی ملک کی سرحدوں سے ماورا کی دنیا، ملک کے اندر انصاف کے جائزے سے باہر نہیں رہ سکتی، کم از کم دو واضح اسباب کی بنا پر جن کا مختصر ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ پہلا جو کچھ اس ملک میں واقع ہوتا ہے اور جیسے اس کے ادارے کام کرتے ہیں، باقی دنیا پر اپنے اثرات ڈالے بغیر نہیں رہ سکتے۔ بعض اوقات بہت زبردست اثرات۔ یہ بات اس وقت خاصی واضح ہو جاتی ہے جب ہم عالمی دہشتگردی کے عمل یا ان کی سرگرمیوں پر غالب آنے کی کوششوں یا ایسے واقعات جیسے کہ یو ایس کی زیر قیادت عراق پر حملہ پر غور کرتے ہیں لیکن ان کے اثرات جو قومی سرحدوں سے آگے جاتے ہیں وہ بالکلیہ اس دنیا میں جس میں ہم رہتے ہیں ہر جگہ موجود ہوتے ہیں۔ دوسرا، ہر ملک یا ہر معاشرہ کچھ تنگ نظر مقامی اعتقادات رکھتا ہے جو زیادہ عالمی جائزے اور چھان بین کا تقاضا کرتے ہیں کیونکہ یہ چیز اس چھان بین میں زیر غور آنے والے سوالات کے درجے اور نوعیت کا دائرہ وسیع کر سکتی ہے اور کیونکہ ان مخصوص اخلاقی اور سیاسی فیصلوں کے پس پردہ حقیقی مفروضات پر دوسرے ممالک یا معاشروں کے تجربات کی مدد سے سوالات اٹھائے جا سکتے ہیں۔ عالمی طور پر حساس سوالات مقامی بحث مباحثے کی نسبت زیادہ بھرپور جائزے میں زیادہ اہم ہو سکتے ہیں مثلاً ان معاملات پر خواتین کے غیر مساوی مقام سے متعلقہ حقائق اور اقدار یا تشدد کو قبول کرنا۔ یا جہاں تک اس کا تعلق ہے سزائے موت۔

راؤلز کے تجزیے میں منصفی کا عمل اور بہت سے مسائل سے نمٹتا ہے خاص طور پر ایک مخصوص معاشرے کے اندر مختلف ذاتی مفادات اور افراد کی ترجیحات سے۔ مخصوص مفادات اور مقامی تنگ نظر تعصّبات دونوں کی کمزوریوں سے نمٹنے کے طور طریقوں کا کھوج آنے والے ابواب میں لگایا جائے گا۔

جسٹیشیا اور جسٹیشیم

میں اس بات کا اختتام ایک مختلف اور شاید کم اہم مسئلے پر غور کرنے سے کرتا ہوں۔ راؤلز کے نظریہ انصاف بطور منصفی میں منصفی کا تصور اشخاص سے متعلق ہے (ان کے درمیان کس طرح منصف ہوا

جائے) جبکہ راؤلز کے انصاف کے اصولوں کا اطلاق ''اداروں'' کے انتخاب پر ہوتا ہے (منصفانہ اداروں کی شناخت کیسے کی جائے) راؤلز کے تجزیے میں اول الذکر، آخر الذکر کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ (ایک ایسا تجزیہ جس کے بارے میں میں نے کسی حد تک تشکیک کا اظہار کیا ہے) لیکن ہمیں اس حقیقت پر غور کرنا چاہئے کہ انصاف اور منصفی، راؤلز کے استدلال میں دو ایک دوسرے سے ممتاز تصورات ہیں۔ راؤلز ان دونوں تصورات کے درمیان فرق کی وضاحت بہت احتیاط سے کرتا ہے اور میں نے اس باب میں اس سے پہلے اس پر تبصرہ کیا ہے۔ لیکن انصاف اور منصفی کے درمیان فرق کس قدر بنیادی ہے۔ ایک ایسا فرق جو راؤلز کے نظریہ انصاف اور منصفی کے لیے واضح طور پر ناگزیر ہے؟ جب میں نے راؤلز سے اسکے نقطۂ نظر پر ایک مخصوص تنقید پر تبصرہ کرنے کے لیے کہا تو مجھے اس کی طرف سے ایک مخصوص طور پر بصیرت افروز جواب ملا، جو مجھ تک ایسا ئیاہ برلن کی طرف سے گفتگو کے ذریعے موصول ہوا۔

برلن نے مجھے بتایا کہ ''انصاف بطور منصفی'' کوئی اتنا بنیادی تصور نہیں ہو سکتا کیونکہ دنیا کی بعض بڑی زبانوں میں دونوں کے لیے واضح طور پر ایک دوسرے سے مختلف الفاظ ہی نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر فرانسیسی میں ایک کے بغیر دوسرے کے لیے کوئی مخصوص الفاظ نہیں ہیں: ''انصاف'' کو ہی دونوں مقاصد پورے کرنے ہوتے ہیں۔[۱۵] راؤلز نے جواب دیا کہ کافی ممتاز اور مخصوص الفاظ کی حقیقی موجودگی درحقیقت کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ آیا کسی زبان کے بولنے والے لوگ جس میں ایک لفظ پر مبنی امتیاز کی کمی ہو بہر حال دونوں علیحدہ علیحدہ تصورات میں فرق کر سکتے ہیں اور دونوں کے فرق کا اظہار حسب ضرورت الفاظ کی تعداد استعمال کر کے کر سکتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں یہ برلن کے سوال کا بلاشبہ صحیح جواب ہے۔[۱۶] الفاظ کی اپنی اہمیت ہے لیکن ہمیں بہت زیادہ ان کا اسیر نہیں ہونا چاہئے۔

خود لفظ ''انصاف'' (Justice) سے متعلقہ ایک دلچسپ تقابل ہے، جس کی طرف میری توجہ W.V.O Quine کی طرف سے دلائی گئی جب اس نے میرے ایک مضمون پر تبصرہ کیا ہے۔

اپنے 17 دسمبر 1992ء کے خط میں کوائن نے مجھے لکھا:

میں نے لفظ Justice پر لفظ Solstice کے ساتھ ساتھ غور کرنا شروع کیا۔ واضح طور پر موخر الذکر Solstitium یوں ہے۔

اس طرح یہ Solar standstill (شمسی جمود) بنتا ہے پس میں Justitium کے بارے میں

سوچ کر حیران ہوا: بنیادی طور پر یہ Legal standstill (قانونی جمود) ہے۔ میں نے Meillet میں اس کی پڑتال کی اوراس نے میری تصدیق کی ہے۔ عجیب وغریب اس کا مطلب تھا عدالت کی چھٹی۔ مزید پڑتال کرتے ہوئے میں نے دیکھا کہ لفظ Justitia کا Justitium سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

Justitia یوں ہے۔

Just (um) itia

اس طرح یہ Just-ness ہے۔ بالکل ویسے ہی جیسے اسے ہونا چاہئے جب کہ Justitium ہے۔ بالکل ویسے ہی جیسے اسے ہونا چاہئے جبکہ Justitium ہے۔ Just+stitium۔

کوائن کا خط موصول ہونے کے بعد میں اپنے ورثے جمہوریت کے بارے میں خاصا پریشان ہوا اور کسی قدر تشویش سے لفظ Magna Carta کو جو جمہوری حکمرانی پر ایک کلاسیکی دستاویز ہے ڈکشنری میں دیکھا۔ میری خوشی دیدنی تھی میں یہ پاکر پریقین ہوگیا:

Nulli Vendimus, Nulli negobimus aut-differemus,
rectum aut justitiam.

جس کا ترجمہ یقیناً یوں ہوسکتا ہے:

ہم کسی شخص کے ہاتھوں نہیں بیچتے، نہ اسے محروم کرتے ہیں، نہ ہی تاخیر کرتے ہیں حق یا انصاف میں۔ ہمارے پاس اس حقیقت پر خوش ہونے کے لیے معقول وجہ موجود ہے کہ اس عظیم حاکمیت مخالف احتجاج کے رہنما نہ صرف یہ جانتے تھے کہ وہ کیا کر رہے ہیں بلکہ وہ یہ بھی جانتے تھے کہ انہیں کیا الفاظ استعمال کرنے ہیں۔

(اگر چہ میں خود اچھی طرح یہ تصور کرسکتا ہوں کہ پوری دنیا میں دفتر میں بیٹھے ہوئے جج یہ دیکھ کر چونک اٹھیں گے کہ میگنا کارٹا میں عدالتی چھٹیوں کی کوئی ضمانت موجود نہیں ہے۔

راؤلز کی منصفی اور انصاف کے تصورات کے سلسلے میں بڑی خدمات خوشی منانے کا تقاضا کرتی ہیں لیکن اس کے نظریے میں اور تصورات موجود ہیں جو جیسا کہ میں نے استدلال کیا ہے، تنقیدی تجزیے اور ترمیم کا تقاضہ کرتے ہیں۔ راؤلز کے منصفی، انصاف، اداروں اور طرز عمل کے تجزیے نے ہماری انصاف کی فہمید کو بہت گہرائی تک روشنی بخشی ہے اور اس نے انصاف کے نظریے کی تدوین میں ایک عظیم تعمیری کردار ادا کیا ہے اور ابھی تک کر رہا ہے، لیکن ہم انصاف کے بارے میں راؤلز

کے طرز فکر کو ذہنی جمود نہیں بنا سکتے۔ ہمیں ان نظریات سے جو ہم نے راؤلز سے حاصل کئے ہیں فائدہ اٹھانا ہے۔ اور پھر آگے بڑھ جانا ہے بجائے تعطیل حاصل کرنے کے۔ ہمیں ''Justitium'' کی نہیں ''Justitia'' کی ضرورت ہے۔

حواشی

(۱) یہاں میں یہ بات واضح کردوں کہ راؤلز کی تحریروں میں انصاف کا تصور کم از کم تین مختلف تناظرات میں ابھرتا ہے۔ پہلا، منصفی کے تصور پر مبنی اس کا انصاف کے اصولوں کا استنباط ہے، اور یہ تسلسل میں انصاف کی بنیادوں پر معاشرے کی بنیادی ساخت کے لیے مطلوبہ اداروں کی شناخت کرتا ہے۔ یہ نظریہ جسے راؤلز خاصی تفصیل سے پیش کرتا ہے مرحلہ بہ مرحلہ وہاں سے اس چیز کی قانون سازی اور اس کے نفاذ کی طرف بڑھتا ہے جسے راؤلز ''انصاف بطور منصفی'' کے تقاضے سمجھتا ہے۔ ایک دوسرا دائرہ ہے۔ غور وفکر اور فکری توازن کے ارتقاء کا دائرہ۔ جس میں انصاف کے تصورات ابھر سکتے ہیں۔ لیکن یہاں فوکس اچھائی اور سچائی کے ہمارے متعلقہ ذاتی تجزیوں پر ہے۔ تیسرا تناظر وہ ہے جسے راؤلز متراکب اتفاق رائے کہتا ہے۔ جو ہمارے ان اتفاقات اور اختلافات کے پیچیدہ نمونوں سے بحث کرتا ہے۔ جن پر سماجی نظاموں کے استحکام کا انحصار ہے۔ میرا بنیادی تعلق یہاں پہلے مسئلۂ انصاف کے اصولوں سے ہے۔

(۲) راؤلز کی فکر کے اثر کو انصاف پر ہم عصر تحریروں میں دیکھا جا سکتا ہے، مثال کے طور پر رونالڈ ڈوورکن، تھامس نیگل، رابرٹ نوزک، تھامس پوگ، جوزف راز، تھامس سکینلن اور بہت سے دوسرے لوگوں کی تحریروں میں۔ ان لوگوں کے انصاف کے مسائل کے تجزیے راؤلز کے نظریے سے واضح طور پر بھرپور طریقے سے متاثر ہیں، اگرچہ بعض صورتوں میں جیسا کہ رابرٹ نوزک کا معاملہ ہے، قدرے مخاصمانہ جدلیاتی طریقے سے۔

(دیکھئے نوزک کی)

Anarchy, State and Utopia (New York: Basic Bookdm 1974)

(۳) راؤلز کے استدلال کی غیر معمولی رسائی کی مزید تصدیق اس کی ایک حالیہ شائع شدہ کتاب سے ہوتی ہے۔ یہ کتاب راؤلز کی شائع شدہ اور غیر شائع شدہ تحریروں کی واقعتاً ایک ضیافت ہے جو اس کی پہلے والی تحریروں کو مستحکم اور وسیع کرتی ہے۔ دیکھئے جان راؤلز کی

Collected Papers, edited by Samuel Freemen (Cambridge, M.A Harvard Universty Press, 1999); Lecture on the History of Moral Philosophy, Edited by arbara Herman (Cambridge, M.A: Harvard Universty Press 2000); A Theory of Justice (Cambridge, M.A. Harvard Universty Pess, Revised edn, 2000)

(۴) انصاف کے وہ متبادل نظریات جن کا جان روئے مر اپنی کتاب Theories of Distributive justice (Cambridge, M.A): Harvard Universty Press 1996) میں موازنہ اور مقابلہ کرتا ہے سب کے سب غیر جانبداری کے دعوے رکھتے ہیں اور ان کے درمیان انتخاب دوسرے اسباب کی بنا پر کرنا پڑتا ہے۔

(۵) اولین صورت حال میں ایک عمرانی معاہدے کے متفقہ انتخاب کے راؤلز کے دعوے کے بارے میں میری تشکیک، میرا خیال ہے، کوئی نیا خیال نہیں ہے۔ اس کے بارے میں میرے پہلے شبہات جو دوست، گیری رونی مین کی شراکت میں تھے، کا اظہار ایک مشترکہ مقالہ Games, Justice and the General Will, Mind, 74 (1965). میں ہوا۔ یہ بلاشبہ جان روالز کی A Theory of Justice (Cambridge, M.A Harward Universty Press 1971) اشاعت سے پہلے تھا لیکن یہ اولین صورتحال کے بارے میں جان راؤلز کے بیان کے اوپر مبنی تھا جو اس کے پیشرو مقالے Justice as Fairness, Philosophical Review67(1958) میں پیش کیا گیا۔ علاوہ ازیں دیکھئے میری کتاب

Collective Chice and Social Welfare (San Francisco, CA: Holden Day, 1970; republished, Amsterdam: North Holland, 1979)

(۶) علاوہ ازیں دیکھئے لیام مرفی اور تھامس نیگل کی کتاب

The Myth of Ownership: Taxes and Justice (New York: Oxford Universty Press,2002)

جو ٹیکس پالیسی پر ہونے والی نظریاتی جنگ پر انصاف کے عام تصورات کا اطلاق کرتی ہے۔

(۷) موازنہ کیجئے ''یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ہر شخص منصفانہ طریقے سے کام کرے گا اور منصفانہ اداروں کو قائم رکھنے میں اپنا حصہ ادا کرے گا۔

(۸) ان مختلف طریقوں پر جن میں آزادی، بشمول آزادی اظہار انصاف کے لیے بنیادی طور پر اہم ہے، مزید دیکھئے تھامس سکیلن کی

The Difficulty of Tolerance (Cambridge: Cambridge Universty Press,2003)

(۹) اس غیر معمولی مثبت ردعمل کی جو براک اوباما کے ریاستہائے متحدہ امریکہ کی صدارت کے الیکشن نے پوری دنیا میں حاصل کیا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ اس عمل نے ملک کی سیاست میں موجود نسلی رکاوٹ کو کمزور کرنے کا مظاہرہ کیا ہے۔ یہ چیز، اس کے نسلی پس منظر سے قطع نظر اس کے بذات خود ایک صاحب بصیرت لیڈر کے طور پر واضح طور پر اس منصب کے لیے موزوں ہونے سے بالکل الگ ایک مسئلہ ہے۔

(۱۰) اسی طرح فلپ وان پیرج ہر شخص کے لیے بنیادی آمدنی کے بارے میں اپنے پرزور دلائل کے لیے ہر شخص کی آزادی کو آگے بڑھانے کے کردار سے استفادہ کرتا ہے۔ دیکھئے اس کی

Real Freedom for All: What (If Anything) can Justify Capitalism (Oxford: Claredon Press, 1995)

(۱۱) قدر پیمائی کا ایک ریاضیاتی مسئلہ ہے جس کا ہوسکتا ہے ایک کردار ہو، راؤلز کو آزادی کی وہ مکمل لغوی ترجیح دینے کی طرف مائل کرنے میں جو وہ اسے دیتا ہے۔ راؤلز اس بات کو واضح طور پر غلط سمجھتا ہے کہ

آزادی پر انسانی نشوونما سے متعلقہ دیگر رعایات کے مقابلے میں زیادہ زور نہ دیا جائے۔ ایسے ظاہر ہوتا ہے کہ اس چیز نے کشمکش کی ہر صورت میں اسے آزادی کو بلا روک ٹوک ترجیح دینے پر مائل کیا جو اگر مری راؤلز کے ارادے کی فہمید صحیح ہے تو کچھ زیادہ ہی سخت ہے۔ درحقیقت قدر پیائی کی ریاضی، آزادی کی بلند قدر پیائی کی بہت سے بین بین کے مراتب کی گنجائش رکھتی ہے۔ (شدت کے بہت سے مختلف درجات کے ساتھ)۔ قدر پیائیوں کے استعمال کچھ زیادہ لچکدار استعمال اس پر میری کتاب ,Choice Welfare and Measurement (1982). میں خاص طور پر مضامین 9-12 میں بحث کی گئی ہے۔ ایک معاملے کو دوسرے پر ترجیح دینے کے بہت سے مختلف طریقے ہیں جن میں کسی ایک ترجیح کو کسی بھی حالات میں کلی طور پر ناقابل شکست نہیں بنایا جاتا۔ (جیسا کہ راؤلز کی طرف سے منتخب کردہ لغوی شکل سے ظاہر ہوتا ہے۔)

(۱۲) اس پر دیکھیں میری

Equality of What? in S.Mc Murrin (ed), Tanner Lecture on Human Values, Vol 1 (Cambridge: Cambridge Universty Press, and Salt Lake city, UT: Universty of utah Press, 1980); Commodities and Capabilities (Amsterdam: North Holland,1985); Inequality Reexamined (Cambridge, M.A. Harvard Universty Press, and Oxford: Oxford Universty Press 1992); Jointly with Martha Nusbams (eds); The Quality of Life (Oxford: Clarendon Press, 1993). Lives Freedoms and capabilities and Resources

اس میں پنہاں مسائل کو اس کتاب کے باب نمبر 11 اور باب نمبر 12 میں اٹھایا گیا ہے۔

(۱۳) دیکھیے فلپ وین پر جز کی (1995) Real Freedom forAll اس موضوع پر آمدنی کے ہتھیار کے استعمال کی حکمت عملی کے فوائد اس وقت بھی جب بنیادی مقصد آزادی کو آگے بڑھانا ہو۔

علاوہ ازیں دیکھیے: نارمن ڈینیل کی (2008) Just Health

(۱۴) جیسا کہ میں ابھی بحث کروں گا، انصاف کی پرچول میں ان دونوں پہلوؤں کے درمیان تعلق، ابتدائی ہندوستانی سیاسی فکر میں ایک بڑی وجہ نزاع تھی، مثلاً ایک طرف کوٹلیہ اور دوسری اشوک میں (دیکھئے باب سوم، ادارے اور افراد) یہی آدم سمتھ کی سیاسی فلسفے اور علم قانون کی تحقیقات میں مرکزی دلچسپی کا نفس مضمون بھی ہے: دیکھئے

The Theory of Moral Sentiments (T. Cadell, 1790; Republished, edited by D.D Raphael and A.L. Macfie, Oxford: Clarendon Press, 1976), and Lecture on Jurisprudence, the Glasgow Edition of the works and Correspondence of Adam Smith, Vol.5, edited by R.L Meek, D.D Raphael and P.G Stein (Oxford: Clarendon Press,1978).

(۱۵) انگریزی لفظ FAIR کی اصل جرینک ہے اور یہ لفظ قدیم اعلیٰ جرمن FAGAR سے آیا ہے، جس سے قدیم انگریزی لفظ FAGAR کی ابتدا ہوئی۔ ان کا استعمال بنیادی طور پر زیادہ تر جمالیاتی تھا، بمعنی ''خوش کن'' یا ''دلکش'' لفظ ''FAIR'' کا استعمال بطور ''منصفانہ'' بہت بعد میں وسطی انگلش میں ہوتا ہے۔

(۱۶) اگرچہ مجھے اعتراف کرنا چاہئے اس پر غور کرنا دلچسپ تھا جب راؤلز کی کتاب ''انصاف بطور منصفی'' کی خوبیوں کا فرانسیسی ترجمہ آنے والا تھا کہ پیرس کا دانشور ''انصاف بمقابلہ انصاف'' کے ساتھ نمٹنے کے مشکل کام سے کیسے عہدہ برآ ہوگا، مجھے جلدی سے اس بات کا اضافہ کر دینا چاہئے کہ راؤلز کے فرانسیسی مترجم نے اس فرق کو عمدہ طور پر منتخب بیانات اور بنیادی نظریے پر بطور ''La Justice Comme Eqite'' زور دے کر باقی رکھا تھا ہے۔ دیکھئے جان راؤلز کی Theory dela Justice مترجمہ کیتھرین آؤڈارڈ (Paris: Editions due Seuil 1987) علاوہ ازیں دیکھئے جان راؤلز کی

La Justice Comme equite: Une Reformulation de Theories de la

justice, Translated by Bertrand Guillau me (Paris: Editions la Decoverte, 2008)

3

ادارے اور اشخاص

یہ عقیدہ کہ اچھائی کا ہوشیاری کے ساتھ کافی گہرا تعلق ہے، جیسا کہ وٹگنسٹائن نے تجویز کیا (دیکھئے باب I) اتنا زیادہ اچھوتا نہیں ہے جتنا کہ یہ پہلے پہل ظاہر ہوتا ہے، بلاشبہ بہت طویل عرصے میں بہت سے مفکرین نے اس پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے خواہ انہوں نے وٹگنسٹائن کی رائے میں پائے جانے والے کورے پن کے ساتھ اس کا تعلق نہ بھی جوڑا ہو۔ایک دلچسپ مثال لیتے ہیں۔ تیسری صدی قبل مسیح کے ہندوستانی شہنشاہ اشوک نے جو ملک بھر میں اور ملک سے باہر پائیدار پتھر کی تختیوں اور ستونوں پر اچھے اور منصفانہ رویے کے بارے میں کندہ کی گئی اچھی اور منصفانہ تحریروں کا مصنف تھا۔اپنی ایک زیادہ مشہور تحریر میں اس تعلق کے بارے میں تبصرہ کرتے ہوئے لکھا۔

اشوک نے عدم برداشت کے خلاف اور مفاہمت کے حق میں استدلال کیا کہ اس وقت بھی جب ایک سماجی یا مذہبی فرقہ اپنے آپ کو دوسروں کی مخالفت میں پائے تو بھی ''دوسرے فرقوں کا ہر طرح اور ہر موقع پر احترام کیا جانا چاہیئے۔'' ان دلائل میں جو اس نے اس روایتی نصیحت کے لیے پیش کیں ایک وسیع طور پر علمیاتی دلیل یہ تھی کہ دوسرے لوگوں کے فرقے بھی سب کے سب ایک یا دوسری وجہ کی بنا پر احترام کے مستحق ہیں لیکن آگے چل کر اس نے کہا: ''وہ شخص جو اپنے فرقے کا احترام کرتا ہے لیکن اپنے فرقے کے ساتھ کلی وابستگی رکھنے کی وجہ سے دوسرے فرقوں کی اہانت کرتا ہے، درحقیقت ایسے رویے سے اپنے ہی فرقے کو شدید ترین نقصان پہنچاتا ہے،[1] اشوک واضح طور پر اس حقیقت کی طرف اشارہ کر رہا تھا کہ دوسرے لوگوں کے عقائد اور مذاہب کی عدم

برداشت، آدمی کی اپنی روایت کی عظمت میں اعتماد پیدا کرنے میں کسی قسم کی مدد نہیں کرتی۔ لہٰذا یہاں یہ دعویٰ ہے کہ یہ جاننے میں ہوشیاری کی کمی، کہ آدمی کے اپنے فرقے پر کیا چیز شدید ترین ضرب لگائے گی، اسی فرقے پر جسے آگے بڑھانے کی وہ کوشش کر رہا ہے، احمقانہ اور نقصان دہ ہو سکتی ہے۔ اس تجزیے کی بنا پر اس قسم کا رویہ نہ تو اچھا ہوگا اور نہ ہی ہوشیارانہ۔

اشوک کی سماجی انصاف کی سوچ میں نہ ہی صرف اس کا یہ یقین شامل تھا کہ لوگوں میں عمومی طور پر بہبود اور آزادی کا بڑھاوا ریاست کا اور ساتھ ہی ساتھ معاشرے کے فراد کا ایک اہم منصب ہے بلکہ یہ بھی کہ سماجی خوشحالی خود عوام کے رضا کارانہ اچھے رویے کے ذریعے، بغیر کسی جبر کے، حاصل کی جا سکتی ہے۔ اشوک نے زندگی کا خاصا حصہ لوگوں کے اندر ایک دوسرے کے ساتھ اچھے اور رضا کارانہ رویے کو آگے بڑھانے کی کوشش میں گزارا اور اس نے ملک بھر میں جو کتبے تعمیر کئے وہ اس کوشش کا ایک حصہ تھے۔ [۱]

اشوک کے انسانی طرزِ عمل پر فوکس کرنے کے مقابلے میں کوٹلیا نے سماجی اداروں کی تعمیر اور ان کے استعمال پر زور دیا۔ کوٹلیا اشوک کے دادا چندر گپت کا مشیرِ خاص تھا چندر گپت موریہ شہنشاہ تھا جس نے موریہ خاندان کی بنیاد رکھی اور تقریباً پورے ہندوستان پر حکومت کرنے والا پہلا بادشاہ تھا۔ وہ چوتھی صدی قبل مسیح کے مسلمہ مقالے ارتھ شاستر کا مصنف بھی تھا۔ ارتھ شاستر کا علی العموم ترجمہ سیاسی معیشت ہو سکتا ہے۔ کوٹلیا کی سیاسی معیشت، کامیاب سیاست اور کامیاب معاشی کارکردگی دونوں میں اداروں کے کردار کے فہم پر مبنی تھی اور وہ اداراتی خدّ و خال کو بشمول پابندیوں اور ممنوعات کے اچھے کردار اور رویّاتی آزادی پر ضروری پابندیوں کے بڑے مہیّا کاروں کے طور پر دیکھتا تھا۔ یہ واضح طور پر انصاف کو بڑھاوا دینے کا ایک غیر بیہودہ نقطۂ نظر ہے اور کوٹلیا نے رضا کارانہ طور پر 'بغیر کسی خوب سوچے سمجھے مادی محرکات کے اور بقدر ضرورت پابندی اور سزا کے' لوگوں کی اچھے کام کرنے کی صلاحیت کے لیے بہت کم رعایت چھوڑی ہے۔ آج بہت سے ماہرین معاشیات بلاشبہ بنی نوع انسان کے زر پرست ہونے کے تصور میں شریک ہیں لیکن یہ نظریات واضح طور پر اشوک کے رجائیت پسندانہ خیالات سے متقابل ہیں۔ اشوک یہ یقین رکھتا تھا کہ اگر لوگوں کو زیادہ غور و فکر کرنے کی طرف مائل کیا جائے اور یہ بات سمجھنے پر حوصلہ افزائی کی جائے کہ گونگے خیالات غیر مہذّب رویے کو جنم دیتے ہیں جن کے سب کے لیے خوفناک نتائج ہوتے ہیں تو لوگ ڈرامائی طور پر بہتر طرزِ عمل کا مظاہرہ کریں گے۔ اشوک نے یقیناً اس بات کا حد سے بڑھ کر اندازہ

لگایا کہ صرف طرزِ عمل کی اصلاح کے ذریعے کیا کچھ کیا جا سکتا ہے۔

اس نے ایک سخت اور درشت شہنشاہ کے طور پر آغاز کیا لیکن ہندوستان کی باقی ماندہ غیر منقولہ سرزمین (کالنگا جسے آج کل اُڑیسہ کہتے ہیں) کے خلاف اپنی ہی کامیاب جنگ میں بربریت زدہ بغاوت کا سامنا کرنے کے بعد اس کے اندر ایک بڑی اخلاقی اور سیاسی تبدیلی آئی۔ اس نے اپنی اخلاقی اور سیاسی ترجیحات کو تبدیل کرنے کا فیصلہ کیا، گوتم بدھ کی عدم تشدد کی تعلیمات کو قبول کیا، بتدریج اپنی فوج کو توڑ دیا اور غلاموں اور معاہدہ کے پابند مزدوروں کو آزاد کرتا رہا اور بجائے ایک سخت حکمران کے ایک معلم اخلاق کا کردار اپنا لیا۔ 2

افسوس کہ اشوک کی وسیع سلطنت اس کی وفات کے تھوڑے عرصے بعد ایک شکستہ ملک کے ٹکڑوں میں تبدیل ہو گئی لیکن اس بات کی جزوی شہادت موجود ہے کہ یہ کچھ اس کی اپنی زندگی میں پیش نہیں آیا، جزوی طور پر اس کے رعب کی وجہ سے جو وسیع پیمانے پر لوگوں کے دلوں میں موجود تھا لیکن اس کی وجہ سے بھی کہ درحقیقت اس نے کوٹلیا کے منضبط حکمرانی کے انتظامی سسٹم کو ختم نہیں کیا تھا (جیسا کہ بروس رِچ نے بحث کی ہے) 3

جہاں اشوک واضح طور پر اخلاقی رویے کے دائرے اور پہنچ کے بارے میں اپنی رجائیت میں بالکل حق بجانب نہیں تھا، تو کیا کوٹلیا سماجی اخلاقیات کے اچھے نتائج پیدا کرنے کی صلاحیت کے بارے میں اس قدر زیادہ شک کا شکار ہونے میں ٹھیک تھا؟ یہ استدلال کرنا ٹھیک محسوس ہوتا ہے کہ اشوک اور کوٹلیا دونوں اپنے طور پر نامکمل تھے، لیکن معاشرے میں انصاف کو آگے بڑھانے کے طور طریقوں کی سوچ میں دونوں توجہ کے مستحق ہیں۔

اداراتی انتخاب کی مشروط نوعیت

معاشرے میں انصاف کے حصول میں اداروں اور رویاتی نمونوں کے باہم منحصر کردار، نہ صرف ماضی بعید سے حکمرانی کے نظریات کا جائزہ لینے کے معاملے میں برمحل ہیں، جیسا کہ مثلاً کوٹلیا اور اشوک کے معاملے میں بلکہ واضح طور پر معاصر معیشتوں اور سیاسی فلسفے میں ان کے اطلاق کے معاملے میں بھی۔ (۴) ایک سوال جو راوٗلز کی انصاف بطور منصفی کے نظریے کی تشکیل کے بارے میں پوچھا جا سکتا ہے وہ یہ ہے: اگر رویاتی نمونے مختلف معاشروں میں مختلف ہوں۔ (اور اس بات کی شہادت موجود ہے کہ وہ مختلف ہوتے ہیں) تو راوٗلز کس طرح انصاف کے یکساں اصولوں کو اس مرحلے پر جسے وہ ''آئینی مرحلہ'' کہتا ہے، مختلف معاشروں کے بنیادی اداروں کے قیام کے

لیے استعمال کرسکتا ہے؟

اس سوال کا جواب دینے کے لیے اسے ذہن میں رکھنا چاہیۓ کہ راؤلز کے منصفانہ اداروں کے بارے میں اصول، عمومی طور پر خصوصی طبعی اداروں کی تخصیص نہیں کرتے بلکہ ایسے اصولوں کا تعین کرتے ہیں جو حقیقی اداروں کے انتخاب پر لاگو ہوتے ہیں لہٰذا حقیقی اداروں کا انتخاب بھی اتنی ہی توجہ حاصل کرسکتا ہے۔ جتنی کہ معیاری سماجی رویے کے حقیقی پیمانوں کے لیے ضرورت ہوسکتی ہے۔ مثال کے طور پر راؤلز کے دوسرے اصول انصاف پر غور کیجیۓ:

''سماجی اور معاشی ناہمواریوں کو دو شرائط کو پورا کرنا ہوگا: اول، انہیں مواقع کی منصفانہ مساوات کی شرائط کے تحت تمام دفاتر اور مناصب کے ساتھ منسلک ہونا ہوگا جو سب کے لیے کھلے ہوں گے اور دوم وہ معاشرے کے سب سے کم مراعات یافتہ افراد کے عظیم ترین مفاد کے لیے ہوں گی۔[4]

اگرچہ پہلا حصہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہوا محسوس ہوگا کہ یہ غیر امتیازی اداروں کے لیے ایک سیدھا سادا تقاضا ہے، جنہیں روایاتی معیاروں سے مشروط نہیں ہونا چاہیۓ لیکن یہ سوچنا قابل تعریف ہے کہ مواقع کی منصفانہ مساوات کے تقاضے اداروں کے موزوں انتخاب کا تعین کرنے میں روایاتی پہلوؤں کو کہیں زیادہ بڑا کردار دے سکتے ہیں۔ (مثال کے طور پر، روایاتی خصوصیات کو مدنظر رکھتے ہوئے کس قسم کا انتخابی معیار موثر ہوگا۔

جب ہم اداراتی انتخاب کے لیے اس اصول کے دوسرے حصے کی طرف رجوع کرتے ہیں (اس اہم تقاضے کی طرف جو اسم بامسمیٰ ہے یعنی اصول اختلاف) تو ہمیں یہ جائزہ لینا ہوتا ہے کس طرح امکانی صلاحیتوں کے حامل اداراتی انتظامات، معاشرے میں روایاتی معیاروں کے ساتھ ہم آہنگ ہوں گے اور باہمی تعامل کریں گے۔ بلاشبہ اصولِ اختلاف کی زبان ہی اس معیار کی معاشرے میں واقع ہونے والے حالات کے ساتھ وابستگی کی عکاسی کرتی ہے۔ (یعنی یہ کہ آیا ناہمواریاں، معاشرے کے سب سے کم مراعات یافتہ ارکان کے عظیم ترین مفاد کے لیے ثابت ہوں گی۔ نیز، یہ چیز راؤلز کو روایاتی اختلافات کی حساسیت کو اپنے اصول کی تعمیر میں شامل کرنے کی کافی گنجائش مہیا کرتی ہے۔)

معاہداتی استدلال کے ذریعے طرز عمل کی تحدید

تاہم ایک دوسرا مسئلہ بھی ہے جو حقیقی طرز عمل اور اداروں کے انتخاب کے درمیان تعلق پر بحث کرتے ہوئے برمحل ہے۔ اس مسئلے کا جسے پچھلے باب میں متعارف کروایا گیا تھا، تعلق راؤلز کے

اس مفروضے سے ہے کہ جب ایک مرتبہ معاہدہ عمرانی تک رسائی ہو جائے گی تو لوگ ذاتی مفاد کی تنگدلانہ پیروی کو چھوڑ دیں گے اور اس کی بجائے طرزِ عمل کے ایسے اصولوں پر عمل کریں گے جن کی معاہدہ عمرانی کو چلانے کے لیے ضرورت ہو گی۔ راوٗلز کا معقول طرزِ عمل کا تصور اس حقیقی طرزِ عمل تک وسیع ہو جاتا ہے جو پہلے سے فرض کیا جا سکتا ہے جب ایک مرتبہ وہ منتخب ادارے، جنہیں اولین صورتحال میں متفقہ طور پر منتخب کیا جائے گا۔ اپنی جگہ پر قائم ہو جائیں گے۔ 5

راوٗلز کی طرف سے بعد از معاہدہ طرزِ عمل کی نوعیت پر خاصے سخت گیر مفروضے قائم کیے گئے ہیں۔ وہ Political Liberalism میں اس مسئلے کو یوں پیش کرتا ہے۔

معقول اشخاص......ایک ایسی سماجی دنیا کی خود اسی کی خاطر خواہش کریں گے جس میں وہ بطور آزاد اور مساوی انسانوں کے دوسروں کے ساتھ ایسی شرائط پر تعاون کر سکیں جنہیں سب قبول کر سکیں۔ وہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ اس دنیا کے اندر باہمی تعاون قائم ہوتا کہ ہر شخص دوسروں کے ساتھ ساتھ استفادہ کر سکے۔ تقابلی طور پر لوگ اس بنیادی پہلو میں نامعقول ہوتے ہیں جب وہ تعاون کی سکیموں میں شامل ہونے کے منصوبے بناتے ہیں لیکن تعاون کی منصفانہ شرائط کی تخصیص کے لیے کسی قسم کے عام اصولوں یا معیارات کا احترام کرنے یا بلکہ انہیں تجویز کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے، سوائے محض ایک ضروری عوامی جواز کے وہ جب بھی حالات اجازت دیں اور جیسے ہی یہ ان کے مفاد کے لیے موزوں ہو ایسی شرائط کو پامال کرنے کے لیے آمادہ ہوتے ہیں۔ 6

یہ فرض کر کے کہ بعد از معاہدہ عمرانی دنیا میں حقیقی طرزِ عمل معقول طرزِ عمل کے تقاضوں کو معاہدے کی مطابقت میں اپنے اندر کھپا لے گا، راوٗلز اداروں کے انتخاب کو اس قدر سادہ بنا دیتا ہے کیونکہ ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ اداروں کے اپنی جگہ سیٹ ہو جانے کے بعد ہمیں افراد کے طرزِ عمل میں کیا توقع کرنی ہے۔

تو پھر راوٗلز کو اپنے نظریات کی پیشکش میں نہ تو غیر مطابقت کا اور نہ ہی نامکمل پن کا الزام دیا جا سکتا ہے۔ تاہم جو سوال باقی رہتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ متوازن اور مربوط سیاسی نمونہ انصاف کے فیصلوں کے بارے میں رہنمائی کو کس طرح عملی تعبیر دے گا، ایک ایسی دنیا میں جس میں ہم رہتے ہیں بجائے اس تصوراتی دنیا کے جس کے ساتھ بنیادی طور پر یہاں راوٗلز کا سروکار ہے۔ راوٗلز کا فوکس یقیناً اس وقت ایک مفہوم رکھتا ہے۔ جب نیت یہ خاکہ پیش کرنے کی ہو کہ کامل منصفانہ سماجی انتظامات کیسے حاصل کیے جائیں اور اضافی معقول طرزِ عمل کی مدد سے ایک کامل منصفانہ معاشرہ

کیسے حاصل کیا جائے۔ (۳)لیکن یہ چیز ماورائی فکر اور سماجی انصاف کے تقابلی فیصلوں جن پر میں نے تعارف میں تبصرہ کیا تھا، کے مابین فاصلے کو زیادہ وسیع اور زیادہ مشکل بنا دیتی ہے۔

یہاں اولین صورتحال میں مفروضہ معاہدوں کے نتیجے میں معقول طرز عمل کے بارے میں راوٗلز کے مفروضوں اور اشوک کے صحیح طرز عمل یا دھرم سے رہنمائی یافتہ معاشرے کے تصور میں ایک حقیقی مشابہت پائی جاتی ہے، سوائے اس کے کہ راوٗلز کے تنقیدی ہاتھوں سے ہم اس چیز کی ایک زیادہ بھرپور تصویر حاصل کرتے ہیں کہ ایسی دنیا میں جس حد تک ہم اداروں اور طرز عمل کے دوسرے کردار پر غور کرتے ہوئے پہنچنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ چیزیں مفروضہ طور پر کس طرح نتیجہ خیز ہوں گی۔

اسے ماورائی انصاف کو اس کی اپنی حیثیت کے بارے میں غور کرنے میں، ایک اہم حصہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ راوٗلز اداروں اور طرز ہائے عمل سے متعلق اپنے مثالی ماورائی تصور کا خاکہ بہت قوت اور وضاحت سے پیش کرتا ہے۔

پس بہت اختصار کے ساتھ: (i) نیکی کے تصور کی صلاحیت کے علاوہ، شہریوں میں، انصاف اور منصفی کے تصورات کے حصول اور ان تصورات کے تقاضوں کے مطابق عمل کرنے کی خواہش کی صلاحیت بھی موجود ہے۔

(ii) جب انہیں یقین ہو جائے کہ ادارے اور سماجی معمولات منصفانہ یا صحیح ہیں (جیسا کہ یہ تصورات تخصیص کرتے ہیں) تو وہ ان انتظامات میں اپنا حصہ ادا کرنے پر تیار اور آمادہ ہو جاتے ہیں بشرطیکہ انہیں معقول یقین دہانی حاصل ہو کہ دوسرے بھی اپنا حصہ ادا کریں گے۔

(iii) اگر دوسرے افراد واضح ارادوں کے ساتھ منصفانہ یا صحیح انتظامات میں اپنا حصہ ڈالنے کی کوشش کریں گے تو شہری ان میں اعتماد اور بھروسہ پیدا کریں گے۔

(iv) جوں جوں باہمی تعاون کے انتظامات کی کامیابی زیادہ طویل عرصے تک قائم رہے گی، توں توں، یہ اعتماد اور بھروسہ زیادہ مضبوط اور مکمل ہوتا جائے گا۔ اور

(v) یہی بات اس صورت میں بھی ٹھیک ہے جب ہمارے بنیادی مفادات (بنیادی حقوق اور آزادیوں) کو محفوظ بنانے کے لیے تشکیل دیئے جانے والے اساسی اداروں کو زیادہ پختگی سے اور زیادہ رضامندی سے تسلیم کیا جائے گا۔ 7

یہ بصیرت، تنویر بخش اور بہت سے پہلوؤں سے، بہت زیادہ تحرک انگیز ہے لیکن پھر بھی اگر ہم اس

دنیا میں جس میں ہم رہتے ہیں ناانصافیوں سے نبزد آزما ہونے کی کوشش کر رہے ہیں' اداراتی رخنوں اور طرزِ عمل کے ناموزونیتوں کے اشتراک کے ساتھ تو پھر ہمیں یہ بھی سوچنا ہوگا کہ ان لوگوں کو جو آج زندہ ہیں اور کل کو چلے جائیں گے، آزادیوں، حریتوں اور بہبود کو بڑھانے کے ذریعے سے انصاف کو بڑھاوا دینے کے لیے کس طرح اداروں کو یہاں اور اب قائم کیا جائے اور یہ ٹھیک وہ مقام ہے جہاں اداروں کے انتخاب اور انصاف کی پیروی کے لیے طرزِ عمل کے معیار اور قواعد کی حقیقت پسندانہ سوجھ بوجھ اہم ہو جاتی ہے۔ آج طرزِ عمل سے اس سے زیادہ کا تقاضا کرنا جو پورا ہونے کی توقع ہو انصاف کے مقصد کو آگے بڑھانے کا کوئی اچھا طریقہ نہیں ہوگا۔ اس بنیادی ادراک کو ہمارے انصاف اور ناانصافی کے بارے میں سوچنے کے آج کے انداز میں ایک اہم کردار ادا کرنا چاہئے اور یہ چیز کتاب کے باقی ماندہ حصے میں آگے آنے والے تعمیری کام میں بہت نمایاں ہوگی۔

قوت اور وزن برابر کرنے کی ضرورت

غالباً یہی وہ مقام بھی ہے جہاں ہمیں جان کیتھ گالبریتھ کی ان موزوں سماجی اداروں جن کی معاشرے کو ضرورت ہوسکتی ہے کی نوعیت پر بنیادی بصیرت پر غور کرنا چاہئے۔ گالبریتھ بے مہار قوت کے منفی اثر کے بارے میں اچھی طرح آگاہ تھا، دو وجوہات کی بنا پر کیونکہ اداراتی توازن معاشرے کے لیے بہت ضروری ہے اور کیونکہ طاقت بگاڑ پیدا کرتی ہے۔ اس نے اس لیے اہم متفرق سماجی اداروں کی اہمیت کے حق میں استدلال کیا جو ایک دوسرے پر توازن برقرار رکھنے والی طاقت استعمال کر سکیں۔ اس ضرورت اور اس کی مناسبت کا اظہار گالبریتھ کی 1952ء کی کتاب American Capitalism میں ہوا، جو اس بات کا بھی ایک غیر معمولی اور روشنی بخش احوال مہیا کرتی ہے کہ امریکی معاشرے کی کامیابی کا انحصار کس طرح گہرے طور پر ایسے کثیر تعداد اداروں کی طاقت کے استعمال پر ہے، جو قوت اور ممکنہ غلبے کو روکتے اور متوازن کرتے ہیں جو بصورت دیگر کسی ایک ادارے کی طرف سے استعمال میں لائے جا سکتے تھے۔[8]

گالبریتھ کا تجزیہ اس امر پر بھی کافی کچھ کہتا ہے کہ حالیہ سالوں میں یو ایس اے میں قدرے خراب انداز سے چلنے کا رجحان پیدا ہوا ہے کیونکہ انتظامیہ کی شاخ نے بلا روک ٹوک اس سے زیادہ اختیارات استعمال کرنے کی کوشش کی ہے، جو امریکی آئین کا مقصود معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ چونکا دینے والی بات یہ ہے کہ یہ ہمیں اس بارے میں بھی بہت کچھ بتاتا ہے جو کچھ

مرکزی کنٹرول کی کمان کرنے والی یک جماعتی ریاستوں جیسا کہ سابقہ سوویت یونین میں غلط طور پر ہوتا ہے۔ باوجود اس ابتدائی سیاسی جوش وخروش کے اور انصاف سے متعلقہ توقعات کے جو اکتوبر کے انقلاب نے پیدا کیں عظیم سیاسی اور معاشی ناکامیاں جلد ہی یو ایس ایس آر کا طرہ امتیاز بن گئیں (بشمول تطہیرات، نمائشی مقدمات، گلاگز (گلاگز Gulags سوویت یونین میں وہ حکومتی ایجنسی جو عقوبتی مزدور کیمپوں کا انتظام وانصرام سنبھالتی تھی۔ مترجم) اور ساتھ ہی ساتھ اس کے نوکر شاہی سے مغلوب غیر فعال معاشی اور سماجی اداروں کے۔) ان ناکامیوں کی اصل، میرے استدلال کے مطابق کم از کم جزوی طور پر سوویت اداراتی ڈھانچے میں توازن قائم کرنے والی قوتوں کے مکمل فقدان میں تلاش کی جاسکتی ہے۔ یہ مسئلہ واضح طور پر جمہوریت کے فقدان سے متعلق ہے جو کہ ایک ایسا موضوع ہے جس کی طرف میں بعد میں رجوع کروں گا۔ (باب نمبر 15 و جمہوریت بطور عوامی استدلال میں) جمہوری عمل کے مسئلے کا تعلق بہت مضبوطی سے آواز اور قوت کے کثیر وسائل رکھنے والے معاشرے میں توازن آفرین قوت کے وجود اور استعمال کے ساتھ جوڑا جاسکتا ہے۔

ادارے بطور اساسات

کسی بھی نظریہ انصاف کو اداروں کے کردار کو اہم مقام دینا ہوتا ہے، اس طرح کہ اداروں کا انتخاب، انصاف کے کسی قابل تعریف بیان میں ایک اہم عنصر ہوسکتا ہے۔ تاہم پہلے بیان کی گئی وجوہات کی بنا پر ہمیں ایسے ادارے تلاش کرنا ہوتے ہیں جو انصاف کو ''بڑھاوا دیں'' بجائے اس کے کہ ہم خود اداروں کو ہی انصاف کے مظاہر سمجھیں جو کہ ایک قسم کے اداراتی بنیاد پرستانہ نظریے کی عکاسی کرے گا۔ اگرچہ نیتی کے انتظام مرتکز تناظر کی تعبیر اکثر ایسے طریقوں سے کی جاتی ہے جو انصاف کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے مناسب اداروں کے وجود کو ہی موزوں بنا دیتے ہیں۔ لیکن ''نیائے'' کا وسیع تر تناظر یہ واضح کرے گا کہ اس بات کا جائزہ لینے کی کتنی ضرورت ہے کہ اس اداراتی بنیاد کے ذریعے کسی قسم کے سماجی نتائج حقیقتاً پیدا کیے جاتے ہیں۔ بلاشبہ خود ادارے بھی معقول طور پر ان نتائج کا حصہ شمار ہوسکتے ہیں جو ان سے ہی وجود میں آتے ہیں لیکن وہ کلیتاً وہ چیز نہیں ہوسکتے جن پر ہمیں اپنی توجہ مرکوز کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ لوگوں کی زندگیاں بھی اس میں ملوث ہیں۔ [۴]

معاشی اور سماجی تجزیے میں انصاف کی تعبیر کو صحیح اداراتی ڈھانچے کے ساتھ مماثل قرار دینے کی ایک طویل روایت موجود رہی ہے۔ اداروں پر ایسی توجہ مرکوز کرنے کی بہت سی مثالیں ہیں جن میں

ایک منصفانہ معاشرے کے متبادل اداراتی تصورات کی بہت پرزور وکالت موجود ہے جو حیرت انگیز طور پر کارکردگی دکھانے والی آزاد مارکیٹوں اور آزاد تجارت سے لے کر معاشرے کی مملوکہ ذرائع پیداوار اور جادو اثر مرکزی منصوبہ بندی کی خیالی جنت تک متنوع ہیں۔ تاہم یہ سوچنے کی اچھی شہاداتی وجوہ موجود ہیں کہ ان عظیم اداراتی فارمولوں میں سے کوئی بھی خاص طور پر وہ فوائد بہم نہیں پہنچاتا جن کی ان فارمولوں کے صاحب بصیرت حامی توقع کرتے ہیں اور یہ کہ اچھے سماجی نتائج پیدا کرنے میں ان کی حقیقی کامیابی مختلف سماجی، معاشی، سیاسی اور ثقافتی حالات سے مشروط ہے۔[9] ہوسکتا ہے کہ محض اداراتی بنیاد پرستی ہی پیچیدہ معاشروں کے ساتھ بے رحمانہ سلوک نہ کرے بلکہ اکثر اوقات مبینہ اداراتی دانش کے ساتھ منسلکہ اطمینان نفس بھی سفارش کردہ اداروں کی موجودگی کے حقیقی نتائج کے تنقیدی جائزے میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ بلاشبہ خالص اداراتی نقطۂ نظر میں کم ازکم رسمی طور پر منصفانہ اداروں کے قیام سے آگے انصاف کا کوئی قصہ نہیں ہے۔ تاہم جس قسم کے اچھے اداروں سے بھی تعلق قائم ہو ان کے بارے میں فی نفسہٖ اساسی طور پر اچھے ہونے کے بارے میں سوچنا مشکل ہے بجائے ممکنہ طور پر قابل قبول یا شاندار اور سماجی کامیابیوں کے حصول کے موثر ذرائع ہونے کے۔

یہ سب کچھ سمجھنے کے لیے کافی آسان محسوس ہوگا اور پھر بھی اداراتی بنیاد پرستی سے مراد عام طور پر منتخب ادارہ مرتکز نوعیت کی وکالت ہوتی ہے، سیاسی فلسفے میں بھی۔ مثال کے طور پر ڈیوڈ گاتیئے اپنی شہرت کی مستحق تحقیق بسلسلہ اتفاق رائے سے اخلاقیات میں مختلف فریقوں کے مابین اتفاق رائے پر انحصار کرتا ہے، جو اداراتی انتظامات پر ایک معاہدے کی شکل اختیار کرتا ہے، اور اس کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ یہ ہمیں سارا راستہ طے کراتا ہوا سماجی انصاف کی منزل تک لے جائے گا۔ اداروں کو ایک زبردست ترجیح دے دی گئی ہے۔ ایک ایسی ترجیح جو متفقہ اداروں سے پیدا شدہ حقیقی نتائج کی نوعیت سے مامون محسوس ہوتی ہے۔ اتفاق سے گاتیئے مارکیٹ کی معیشت پر بہت زیادہ بھروسہ کرتا ہے جو اس کے خیال میں ایسے باصلاحیت انتظامات پیدا کرنے میں اپنا کام مستعدی سے کر رہی ہے جن پر اتفاق رائے کے طلبگار فریق تصوراتی طور پر فوکس کرتے ہیں اور جب ایک مرتبہ صحیح ادارے قائم ہو جاتے ہیں تو یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ہم ان اداروں کے محفوظ ہاتھوں میں ہیں۔ گاتیئے بڑے واضح طور پر یہ استدلال کرتا ہے کہ صحیح اداروں کا قیام فریقین کو مسلسل اخلاقیات کی پابندی سے بھی آزاد کر دیتا ہے۔

گاتیئے کی کتاب کے اس باب کا نام جس میں اس سب کی وضاحت کی گئی ہے ٹھیک طور پر 'مارکیٹ: اخلاقیات سے آزادی' رکھا گیا ہے۔[10]

ہوسکتا ہے جس طریقے سے ڈیوڈ گاتیئے نے انصاف کے جائزے کے لیے اداروں کو اساسی کردار دیا ہے وہ قدرے غیر معمولی ہو، لیکن دوسرے بہت سے فلسفی ہیں جو واضح طور پر اس سمت میں رغبت محسوس کرتے ہیں۔ واضح طور پر یہ فرض کرنے میں خاصی کشش ہے کہ ادارے جب ایک مرتبہ وہ مفروضاتی طور پر صحیح اتفاق رائے سے معقول طور پر منتخب ہو جائیں، قطع نظر اس کے کہ یہ ادارے حقیقتاً کیا کامیابی حاصل کرتے ہیں، مقدس ہیں۔ عام سوال یہ ہے کہ آیا ہم معاملات کو اداروں کے انتخاب پر چھوڑ سکتے ہیں۔ (جو واضح طور پر نتائج پر نگاہ رکھتے ہوئے ہی منتخب کئے جائیں گے اس حد تک کہ وہ گفت وشنید اور معاہدات میں شامل ہو جائیں) بغیر معاہدات اور اداروں کے مرتبے پر کوئی سوال اٹھائے جب ایک مرتبہ یہ انتظامات چن لیے جائیں قطع نظر اس کے کہ حقیقی نتائج کیا ہوں۔ (۵)

کچھ نظریات ایسے ہیں کہ جو اس انداز سے اداراتی طور پر بنیاد پرستانہ شکل اختیار نہیں کرتے جس طرح گاتیئے کا نظریہ ہے لیکن جو نتائج اور تعبیرات کی نوعیت پر منتخب اداروں کی ترجیح میں گاتیئے کے ساتھ شریک ہیں۔ مثال کے طور پر رابرٹ نوزک جب انصاف کے مقاصد کے لیے فرد کی آزادیوں بشمول ملکیت جائیداد کے حقوق، آزاد تبادلہ، آزاد تبدیلی اور آزاد وراثت کی ضمانت کی ضرورت کے حق میں استدلال کرتا ہے تو وہ ان حقوق (قانونی اور ساتھ ہی ساتھ معاشی ڈھانچہ) کے لیے مطلوب اداروں کو اپنے منصفانہ معاشرے کے تصور کے تقاضوں کے لیے ضروری قرار دیتا ہے[11] اور بجائے نتائج کے جائزے پر مبنی کسی نظر ثانی کا تقاضا کرنے کے وہ معاملات کو ان اداروں کے ہاتھوں میں چھوڑنے پر آمادہ ہے۔ (اس کے نظریے میں نتیجے کی بک بک کی کوئی اجازت نہیں کم از کم اس کی خالص شکل میں) رسمی طور پر پھر بھی ایک فرق ہے اداروں کی فی نفسہٖ قدر و قیمت میں اور اداروں کے کسی اور چیز کے حصول کے لیے ضروری ہونے کی وجہ سے انصاف کے لیے ناگزیر ہونے میں، جیسا کہ مثلاً نوزک کے سسٹم میں لوگوں کے حقوق کے لیے یہ فرق تاہم قدرے رسمی ہے اور یہ نوزک کے نظریے کی اشتقاقی طور پر اداروں کے بارے میں بنیاد پرستانہ حیثیت کو سمجھنے کے بارے میں کلیتاً گمراہ کن نہیں ہے۔

لیکن کیا ہوگا اگر مبینہ منصفانہ اداروں کا مجموعہ اس معاشرے کے لوگوں کے لیے خوفناک نتائج پیدا

کرے (بغیر حقیقتاً ان کے فوری معاملات کی خلاف ورزی کیے جیسا کہ آزادی کے حقوق کی ضمانت، جیسا کہ نوزک کے معاملے میں)[۶] نوزک کو اس بات کا ادراک تھا کہ یہاں ایک مسئلہ ہوسکتا ہے۔ بلاشبہ اس نے اس معاملے میں استثنا کی طرف بڑھنے کی کوشش کی جس میں اس کی طرف سے وکالت کیا گیا سسٹم آزادی کے حقوق کی کامل ترجیح کے ساتھ، ایک ایسی صورت حال کی طرف لے جائے گا جسے اس نے تباہ کن اخلاقی خطرہ قرار دیا۔[۷] ان انتہائی معاملات میں اداراتی تقاضوں کو ساقط کیا جا سکتا ہے لیکن اگر ایک دفعہ اسے استثنا کر دیا جاتا ہے تو پھر یہ واضح نہیں ہے کہ اس کے نظریہ انصاف میں بنیادی ترجیحات اور نظریے کے اندر لازمی اداروں اور اصولوں کو جو بنیادی مقام دیا گیا ہے، ان کا کیا باقی بچے گا۔ اگر تباہ کن اخلاقی خطرات، مبینہ صحیح اداروں پر انحصار کو کلیتاً ترک کر دینے کے لیے موزوں ہیں تو کیا صورت حال یہ نہیں ہو سکتی کہ خراب سماجی نتائج جو مطلقاً تباہ کن تو نہیں ہیں لیکن پھر بھی خاصے خراب ہیں اداروں کی ترجیح پر کم شدید طریقے سے نگاہ مکرر ڈالنے کے لیے ایک مناسب بنیاد بن جائیں؟

زیادہ عمومی مسئلہ، بلاشبہ یہ ہے: جو کچھ حقیقتاً دنیا میں واقع ہوتا ہے اس کے بارے میں مسلسل حساس ہونے کا بنیادی اعتماد، خواہ اداروں کو کتنا ہی شاندار کیوں نہ سمجھا جائے۔ اگرچہ جان راوٗلز اس سماجی ڈھانچے کے مفہوم میں جو یہ ادارے پیدا کرتے ہیں۔ ان اداروں پر بحث کو تحریک دینے کے بارے میں بالکل واضح ہے، لیکن اس کے باوجود اپنے انصاف کے اصولوں کی تعریف کلیتاً اداراتی مفہوم میں کرنے کے ذریعے راوٗلز بھی انصاف کے خالصتاً اداراتی نقطۂ نظر کی جانب کچھ فاصلہ طے کرتا ہے۔[۸] ایسا ہی متعدد دوسرے انصاف کے نظریہ ساز کرتے ہیں ان اداروں کی مضبوطی پر حتمی انحصار کرنے کی وجہ سے جن کی سفارش وہ اس بنیاد پر کرتے ہیں کہ ان سے کس طرح کام کرنے کی توقع ہے۔

اور یہاں، ہم راستوں کے جدا ہونے کے مقام پر پہنچ جاتے ہیں۔ ایسے اداراتی نقطۂ ہائے نظر کے تقابل میں انصاف اور سماجی انتخاب کے ایسے نظریات ہیں جو اس بات کا اندازہ لگانے کے لیے کہ معاملات کیسے جارہے ہیں اور آیا ان انتظامات کو منصفانہ سمجھا جا سکتا ہے، ان سماجی حالات پر غور کرتے ہیں جو حقیقتاً ابھرتے ہیں۔ مفاد عامہ کا نظریہ بھی ایسا ہی نقطۂ نظر رکھتا ہے (اگرچہ اس کا سماجی حالات کا اندازہ پیدا ہونے والی افادیتوں تک محدود ہوتا ہے، باقی ہر چیز کو نظر انداز کرتے ہوئے) لیکن زیادہ عمومی طور پر، سماجی انتخاب کا نظریہ بھی بطور قدر پیمائی اور انصاف کے نقطۂ نظر

کے ایسے ہی کرتا ہے جیسا کہ کینتھ ایرو کی طرف سے قائم شدہ ڈھانچے میں کھوج لگایا گیا ہے، جو کہ وسیع طور پر دوسروں کے ساتھ ساتھ کندورسیٹ اور آدم سمتھ کی طرف سے کھوج لگائے گئے معیاراتی نقطۂ ہائے نگاہ کی مطابقت میں ہیں۔ حالات کے اندازے کے لیے یا منجملہ دوسری باتوں کے،صرف ''اختتامی حالات'' کے (جیسا کہ رابرٹ نوزک انہیں پکارتا ہے) اندازے کے لیے استعمال ہونے والے طریق ہائے کار کی عظیم اہمیت کو نظرانداز کرتے ہوئے صرف افادیتوں پر انحصار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ حقیقتاً ابھرنے والی جامع صورت ہائے حال کو یہ اندازہ لگانے کے لیے کہ آیا ہم صحیح کام کر رہے ہیں یا اس سے بہتر کیا جا سکتا ہے انتہائی اہم سمجھا جاتا ہے۔

نیائے کے کلی تناظر میں ہم انصاف کا کام ایسے سماجی اداروں اور سماجی اصولوں جنہیں ہم بالکل ٹھیک سمجھتے ہیں کی کسی ''نیتی'' کے حوالے سے نہیں کر سکتے اور پھر وہاں رک رک کر ہم آرام نہیں کر سکتے اور مزید سماجی تجزیے سے آزاد نہیں ہو سکتے۔ (بغیر ''اخلاقیات سے آزادی''، قسم کی کسی چیز کا ذکر کیئے ڈیوڈ گاتیئے کی رنگارنگ ترکیب ہیں) یہ پوچھتے رہنا کہ معاملات کیسے جا رہے ہیں اور آیا ان میں بہتری لائی جا سکتی ہے، انصاف کی پرچول کا ایک مسلسل اور ناگزیر حصہ ہے۔

حواشی

(۱) اشوک کی غیر معمولی سماجی خدمات کے قابل ذکر ریکارڈں نے اور ساتھ ہی ساتھ اپنے زیرنگین لوگوں کے لیے سماجی بہبود کی مراعات کو فروغ دینے کی وسیع تر کوششوں نے ایچ جی ویلز کو The Outline of History میں یہ دعویٰ کرنے کی طرف مائل کیا کہ ''ان دسیوں ہزاروں بادشاہوں کے ناموں میں سے جنہوں نے تاریخ کے کالموں کو بھرا ہوا ہے، عزت مآب، حضور والا اور والا شان اور شاہ شاہاں اور اس قسم کے انقلاب کے ساتھ، اشوک کا نام جگمگاتا ہے اور تنہا ستارے کی مانند جگمگاتا ہے۔

H.G Wells, The Outline of History: Being Plain History of life and Mankind London: Cassell, 1940) P.389)

(۲) دیکھیئے فریڈرک ہیک کے نظریہ سرمایہ داری میں باہمی انحصار کے بارے میں ایڈمنڈ ایس فیلپس کا عمدہ تجزیہ:

Hayek and Economics ofCapitalism: Some Lessons for Today,s

Times, 2008 Hayek Lecture, Fredrick Augustvin Hayek Institute, Vienna, January 2008.

(۳) تاہم یہاں راؤلز کی تھیوری کے ماورائی انصاف کی تعریف کے سلسلے میں موزونیت کے بارے میں ایک اہم مسئلہ ہے اس رعایت کی وجہ سے جو راؤلز ان ناہمواریوں کو دیتا ہے جو ترغیبات کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے مطلوب ہیں۔ اگر ہم جی اے کوہن کی دلیل کو تسلیم کریں جو

(Rescuing Justice and Equality (Cambridge, M.A: Harvard Universty Press 2008.)

میں پیش کی گئی ہے کہ یہ چیز راؤلز کے نظریے کو بطور مکمل انصاف کے ایک نظریے کے غیر تسلی بخش بنا دیتی ہے کیونکہ ناہمواری کو لوگوں کو ٹھیک طرز عمل اختیار کرنے کے لیے پھسلانے کے لیے کوئی رعایت نہیں ہونی چاہیئے (ٹھیک طرز عمل انہیں ایک منصفانہ دنیا میں بغیر ذاتی ترغیبات کے بھی اختیار کرنا چاہیئے) تو پھر (جی اے کوہن کی دلیل کو تسلیم کرنے کی صورت میں) راؤلز کے کامل انصاف کے نظریے کا اہم حصہ یقیناً تہس نہس ہو جائے گا۔ جیسا کہ پچھلے باب میں بحث کی گئی یہاں نظریے کا ایک اہم مسئلہ ہے کیونکہ راؤلز بعد از معاہدہ دنیا میں فرد کے طرز عمل پر شدید رویاتی تقاضے رکھتا ہے، لیکن خود معاہدہ عمرانی میں ترغیبات کو سمو کر بغیر ترغیبات کے مثالی طرز عمل کی ضرورت کو خارج کر دیتا ہے۔

(۴) جسٹس سٹیفن بریئر نے جمہوری آئین کی تشریح کرتے ہوئے مقصد اور نتیجے پر توجہ دینے کی اہمیت کو بہت زوردار طریقے اور وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ انہوں نے نتائج کے کردار پر بطور ان جمہوری مقاصد کی دی ہوئی تعبیر کے خلوص کو ناپنے کے ایک اہم پیمانے پر بہت زور دیا ہے۔

Active Liberty: Interpreting our Democrtaic Constitution (New York: Knopf 2005), P.115

(۵) تاہم مارکیٹ معیشت کی وکالت کو امداد کی مشروط نوعیت کو نظر انداز کرنے کی ضرورت نہیں ہے، مثال کے طور پر دیکھیئے جان گرے کا مارکیٹ کا بطور ادارہ مضبوط دفاع جو نتیجے سے مشروط شکل اختیار کرتا ہے۔

The Moral Foundations of Market Institutions (London: IEA Health of Welfare Unit,1992).

(۶) یہ بات ثابت کی جا سکتی ہے کہ وہ معاشی اور سیاسی قوتیں جو بڑے بھیانک قحط پیدا کر سکتی ہیں، وہ اس

نتیجے کو پیدا کرنے کے لیے بغیر کسی کی آزادی کے حقوق کو پامال کیے کام کرسکتی ہیں۔اس پر دیکھیے میری

Poverty and Famines: An Essay and Entitlement- and Depriciation (Oxford, Oxford Universty Press, 1981).

علاوہ ازیں دیکھیے:

Chapter I, Reason and Objectively.

دیکھیے:

Cormac O Grada, Irelands Great Famine: Indisciplinary Perspectives (Dullin Universty college Dullin Press, 2006.)

(۷) تاہم اس سوال کو کھلا چھوڑ دیتا ہے: یہ سوال کہ آیا حقوق کی عکاسی کرنے والی یہ ضمنی پابندیاں مطلق ہیں یا آیا کہ تباہ کن اخلاقی خطرے سے اجتناب کرنے کے لیے انہیں پامال کیا جاسکتا ہے اور یہ کہ اگر آخر الذکر صورت حال ہے، تو نتیجتاً پیدا ہونے والا ڈھانچہ کیسا نظر آئے گا، ایک ایسا سوال ہے، جس سے میں زیادہ تر اجتناب کرنے کی توقع کرتا ہوں۔

Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia (Oxford: Blackwell, 1974, P.30)

(۸) یہ یقیناً صحیح ہے کہ راؤلز کے ''انصاف بطور منصفی'' کے سسٹم میں اداروں کا انتخاب نتائج پر نگاہ رکھتے ہوئے کیا جاتا ہے لیکن جب ایک مرتبہ انصاف کے اصولوں کے ذریعے ان کا انتخاب ہو چکا ہے تو سسٹم کے اندر یہ پڑتال کرنے کا کوئی طریق کار نہیں ہے کہ آیا ادارے درحقیقت پیشین گوئی کیے گئے نتائج پیدا بھی کررہے ہیں۔

4

آوازاورسماجی انتخاب

جب سکندر اعظم 325 ق میں شمال مغربی ہندوستان میں گھوما تو وہ پنجاب میں اور اس کے آس پاس مقامی بادشاہوں کے ساتھ لڑائیوں کے ایک سلسلے میں الجھا اور ساری کی ساری جیت لیں لیکن وہ اس قابل نہ ہوسکا کہ اپنے سپاہیوں میں اتنا جوش وخروش پیدا کر سکے کہ وہ طاقتور شاہی نندا خاندان پر حملہ کرسکیں جو مشرقی ہندوستان کے شہر پٹالی پترا (جواب پٹنہ کہلاتا ہے) سے ہندوستان کے بیشتر حصے پر حکومت کرتا تھا۔ تاہم سکندر خاموشی سے یونان واپس جانے کے لیے تیار نہ تھا اور ارسطو کے اچھے شاگرد کے طور پر اس نے خاصا وقت ہندوستانی فلسفیوں اور نظریہ سازوں۔ مذہبی اور سماجی ـــــ کے ساتھ پرسکون گفتگوئیں منعقد کرنے میں گزارا۔[(۱)]

ایک زیادہ پرجوش مباحثے میں دنیا کے فاتح نے جین فلسفیوں کے ایک گروہ سے پوچھا کہ وہ اس کی طرف توجہ دینے کو کیوں نظرانداز کر رہے ہیں۔ اس سوال کا اس نے درج ذیل فراخدلانہ جمہوری جواب پایا۔

''بادشاہ سکندر، ہر شخص صرف زمین کے اتنے حصے کا مالک ہوسکتا ہے جتنے پر ہم کھڑے ہوئے ہیں۔ آپ بھی ہم میں سے باقی سب کی طرح ایک انسان ہو، سوائے اس کے کہ آپ ہر وقت مصروف رہتے ہو اور کسی اچھائی کے لیے نہیں، اپنے گھر سے اتنے میل ہا میل دور سفر کر رہے ہو اپنے لیے اور دوسروں کے لیے ایک پریشانی کا باعث ہو.... آپ جلد ہی مرجاؤ گے اور تب آپ صرف اس قدر زمین کے مالک ہوگے جو آپ کو اپنے اندر چھپانے کے لیے کافی ہوگی!''

ہمیں اس کے سوانح نگار آریان سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ سکندر نے اس سخت مساوات پسندانہ ملامت آمیز جواب کا جواب اسی قسم کی گہری توصیف سے دیا جس کا مظاہرہ اس نے دیو جانس کے ساتھ اپنی مڈبھیڑ میں کیا تھا، اس نے متکلم کے لیے احترام کا اظہار کیا اور اپنے خلاف پیش کی گئی دلیل کو قبول کیا۔ لیکن آریان نے یہ بات بھی تحریر کی کہ اس کا اپنا ذاتی کردار بالکل غیر مبدّل رہا۔ اس کے بالکل برعکس جس کے لیے اس نے اس وقت تعریف کا اظہار کیا تھا۔ 2

واضح بات ہے کہ بحث مباحثے ہمیشہ موثر نہیں ہوتے لیکن وہ ہو سکتے ہیں۔ بلاشبہ سکندر کے کیس میں بھی ممکن ہے کہ اس بظاہر اتفاقی گپ شپ نے دیو جانس کے ساتھ جینیوں کے ساتھ اور بہت سے دوسروں کے ساتھ۔ اس کی سوچ کی آزادی پسندی اور دائرہ کار کو وسعت دینے میں اور ذہنی تنگ نظری کے استرداد پر کچھ اثرات کئے ہوں۔ لیکن اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ خود سکندر کے ساتھ کیا ہوا لیکن رابطے کے ان ذرائع نے جو اس کے ہندوستان کے دورے نے قائم کئے، صدیوں کے عمل میں، ہندوستانی ادب، ڈراما، ریاضی، فلکیات، سنگ تراشی اور دوسرے بہت سے معاملات پر گہرے اثرات چھوڑے، جنھوں نے ہندوستان کے چہرے کو بہت سے انقلابی طریقوں سے گہرے طور پر متاثر کیا۔ (۲)

انصاف کے تقاضوں کی تفہیم اب کسی بھی دوسرے انسانی شعبہ سے بڑھ کر غیر انفرادی ہو گئی ہے۔ جب ہم یہ جائزے لینے کی کوشش کرتے ہیں کہ ہمیں کیسا طرز عمل اختیار کرنا چاہئے اور کسی قسم کے معاشروں کو مسلمہ طور پر غیر منصفانہ سمجھنا چاہئے تو ہمارے لیے معقول بات ہوتی ہے کہ ہم دوسروں کے خیالات اور تجاویز کو سنیں اور ان پر کچھ توجہ دیں جو ہو سکتا ہے کہ ہمارے کچھ اپنے نتائج پر ہمیں نظر ثانی کی طرف مائل کریں یا نہ کریں۔ ہم اکثر اوقات یہ کوشش بھی کرتے ہیں کہ دوسرے ہماری ترجیحات اور ہمارے طرز خیال کی طرف کچھ توجہ دیں اور اس وکالت میں بعض اوقات ہم کامیاب ہو جاتے ہیں جبکہ بعض دوسرے اوقات میں، ہم بالکل ناکام ہو جاتے ہیں۔ نہ صرف یہ کہ مکالمہ اور رابطہ نظریہ انصاف کے نفس مضمون کا حصہ ہیں (ہمارے پاس ''بے بحث انصاف'' کے امکان کے بارے میں متشکک ہونے کی معقول وجہ موجود ہے) معاملہ یہ بھی ہے کہ نظریات کے دائرے اور ان کی صحت اور نوعیت اپنے آپ کو اس طرح پیش کرتی ہیں کہ ان کا انحصار بحث اور مکالمے سے ملنے والے افکار پر ہوتا ہے۔

انصاف کا ایک ایسا نظریہ جو اس امکان کو خارج کر دیتا ہے کہ ہماری بہترین کوششیں بھی ہمیں کسی

ایک یا دوسری غلطی میں جکڑا ہوا چھوڑ سکتی ہیں خواہ وہ کتنی ہی پوشیدہ کیوں نہ ہوں، ایک ایسا دعویٰ کرتا ہے جسے صحیح ثابت کرنا مشکل ہوگا۔ یقیناً یہ کسی نقطۂ نظر کے لیے ہزیمت نہیں ہے کہ اس میں فیصلوں کے نامکمل پن کی گنجائش ہو اور یہ بھی کہ وہ ''ایک مرتبہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے، کی غیر حتمیت کو تسلیم کرے۔ عملی عقل کے حامل کسی بھی نظریہ کے لیے یہ بات خاص طور پر اہم ہے کہ وہ ایک کشادہ نظریے کے وجود کے اندر استدلال کے ایک ڈھانچے کی گنجائش پیدا کرے۔ یہ بہر حال انصاف کے نظریے کا وہ نقطۂ نظر ہے جس کی پیروی یہ کتاب کرتی ہے۔

تاہم نظریہ ہائے انصاف کو بہت سے بڑے دھارے کے مشق کار استدلال کے ڈھانچے کی طرح کی عمومی اور غیر مخصوص کسی چیز کے طور پر نہیں لیتے۔ بلکہ ایسے لگتا ہے کہ یہ متخصصین اس بات پر پرعزم ہیں کہ ہمیں سیدھا سماجی انصاف کے کسی خاصے تفصیلی فارمولے اور پختہ شناخت کی طرف لے جائیں جس میں منصفانہ سماجی اداروں کی نوعیت کے بارے میں کوئی غیر متعین پن نہ ہو۔ راؤلز کا نظریہ انصاف اس کی بہت عمدہ وضاحت کرتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی دیکھا ہے اس میں بہت زیادہ تنقیدی استدلال ہے جس میں بالترتیب، منصفی کا نمایاں پن، اولین صورت حال کا تصور، نمائندگی کی وہ نوعیت جو عمل میں شامل ہے اور اولین صورتحال میں اداراتی اصولوں کے انتخاب میں متوقع اتفاق رائے شامل ہیں۔ ہمیں یہ یقین دہانی کرائی جاتی ہے کہ ایسا تمام عمومی استدلال ہمیں انصاف کے غیر مبہم اصولوں کی پیروی کرنے کے بہت واضح قواعد کی طرف لے جاتا ہے جس میں وحدانی اداراتی مفاہیم ہوتے ہیں۔ راؤلز کے انصاف کی صورت میں ان اصولوں میں بنیادی طور پر شامل ہیں (جیسا کہ باب دوم میں بحث کی گئی) آزادی کی ترجیح (پہلا اصول)، طریق کار کی مساوات کے کچھ تقاضے (دوسرے اصول کا پہلا حصہ) اور مساوات کے کچھ تقاضے مع استعداد، نادار ترین گروہ کے مفادات اور مراعات کی بڑھوتری کو ترجیح دینے کی شکل میں (دوسرے اصول کا دوسرا حصہ)۔ راؤلز کے نظریے میں اس تمام مخصوص خاکہ کشی کے ساتھ غیر فیصل پن کے الزام سے ڈرنے کی زیادہ ضرورت نہیں ہے۔

لیکن کیا یہاں بہت زیادہ قطعیت ہے؟ اگر اب تک پیش کیا جانے والا استدلال صحیح ہے، تو پھر تخصیص کا یہ درجہ ہم سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ ہم اپنی آنکھیں متعدد برمحل، بلاشبہ انتہائی اہم مسائل سے بند کر لیں، راؤلز کے اصول ہائے انصاف کی نوعیت اور مواد اور وہ طریق کار جن کے ذریعے وہ اخذ کیے جاتے ہیں کچھ شدید پیچیدہ استثناؤں کی طرف لے جا سکتے ہیں۔ بشمول:

(1) صرف ایک کامل منصفانہ معاشرے کے تقاضوں کی تکمیل پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے انصاف کے بارے تقابلی سوالات کے جواب دینے کے شعبے کو نظر انداز کرنا۔

(2) سماجی نتائج کے وسیع تر تناظر کو نظر انداز کرتے ہوئے ایسے اصول ہائے انصاف کے مفہوم میں انصاف کے تقاضوں کی تشکیل کرنا جو کلیتہً منصفانہ اداروں کے ساتھ متعلق ہوں۔

(3) ہر ملک کی سرحدوں سے ماورا لوگوں پر اس ملک کے اندر کے اقدامات اور انتخابات سے ہونے والے ممکنہ برے اثرات کو نظر انداز کرنا بغیر کسی اور جگہ کے متاثرہ لوگوں کی آوازوں کو سننے کی اداراتی ضرورت محسوس کیے۔

(4) کسی ایسے منظّم طریق کار کی غیر موجودگی جس سے ان علاقائی اقدار کی اصلاح کی جا سکے جن کا کوئی شکار ہو سکتا ہے جب وہ باقی دنیا سے کٹا ہوا ہو۔

(5) اس امکان کی گنجائش نہ رکھنا کہ بہت زیادہ عوامی بحث و تمحیص کے بعد بھی، اولین صورتحال میں بھی لوگ کچھ بہت مختلف اصولوں کو بطور انصاف کے موزوں اصولوں کے اختیار کر سکیں اپنے مدلل سیاسی معیارات اور اقدار کی کثرت کی بنا پر (نا کہ اپنے مخصوص مفادات کے اختلافات کی بنا پر) اور

(6) اس امکان کی کوئی گنجائش نہ رکھنا کہ باوجود ایک مفروضاتی معاہدہ عمرانی کے کچھ لوگ ہمیشہ معقول طرز عمل اختیار نہیں کریں گے اور یہ چیز تمام سماجی انتظامات کی موزونیت کو متاثر کرے گی (بشمول، بلاشبہ اداروں کے انتخاب کے) سماجی انتظامات کو ایک محیط کل مفروضے کے زبردستی استعمال کے ذریعے بہت زیادہ سادہ بنایا گیا ہے کہ تمام لوگ اطاعت کرتے ہوئے خاص قسم کا معقول طرز عمل اختیار کریں گے۔[۳]

اگر انصاف سے متعلقہ اہم مسائل سے ہماری آنکھیں بند کرنے کی ان دعوتوں کی مزاحمت کی جانی ہے، تو پھر انصاف کے تقاضوں کی پیروی اور حصول کو وسیع تر اور زیادہ مشروط شکل اختیار کرنا پڑے گی۔ عوامی استدلال کے لیے ایک ڈھانچے کی اہمیت۔ جس پر خود راوئلز نے بھی بہت زور دیا ہے۔ اس وسیع تر عمل میں خاص طور پر اہم ہے۔

غالبًا سماجی انتخاب کے نظریے کی مدد سے اس کام کی نوعیت قدرے واضح ہو سکتی ہے، لہٰذا اب میں اس خط تفتیش کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

نظریہ سماجی انتخاب بطور ایک نقطۂ نظر کے

اخلاقیات اور سیاسیات کے متعلق مباحث نئے نہیں ہیں ارسطو نے چوتھی صدی قبل مسیح میں ان موضوعات پر بہت دسترس اور وضاحت سے لکھا۔ خاص طور پر Nicomachean Ethics اور Politics میں ہندوستان میں اس کے ہم عصر کوٹلیا نے ان موضوعات پر سیاسی معاشیات پر اپنے مشہور مقالوں میں قدرے زیادہ سختی سے اداراتی نقطۂ نگاہ سے لکھا۔ اس کے اس مقالے کا نام ''ارتھ شاستر'' تھا (جیسا کہ پچھلے باب میں بحث کی گئی) لیکن عوامی فیصلوں کا رسمی کھوج اور ان کی تہہ میں موجود اکثر پوشیدہ معیاراتی مفروضات کے بارے میں بہت بعد میں شروع ہوا۔ ان مسائل کا کھوج لگانے کا ایک طریقہ سماجی انتخاب کے نظریے میں پایا جا سکتا ہے جو بطور ایک منظم شعبے کے اپنی حیثیت میں انقلاب فرانس کے وقت میں آیا۔

اس مضمون کی قیادت اٹھارہویں صدی کے آخر میں فرانسیسی ریاضی دانوں نے کی جن میں سے بیشتر پیرس میں کام کرتے تھے جیسا کہ ژاں چارلس، ڈی بورڈ اور مارکوئس ڈی کنڈورسیٹ نے جنہوں نے انفرادی ترجیحات پر مبنی مجموعی جائزوں پر پہنچنے کے مسئلے سے قدرے رضیاتی اصطلاحات کے ساتھ نمٹا۔ انہوں نے افراد کے گروہ کے انفرادی فیصلوں پر عمل یکجائی کے شعبے کی تحقیقات کے ذریعے سماجی انتخاب کے نظریے کے رسمی شعبے کا آغاز کیا۔[3] اس دور کی ذہنی فضا یورپی خردافروزی اور خصوصی طور پر فرانسیسی خردافروزی (اور ساتھ ہی ساتھ انقلاب فرانس) سے بہت متاثر تھی جس میں سماجی نظم وضبط کی مدلل تعمیر میں دلچسپی بھی شامل تھی۔ بلاشبہ سماجی انتخاب کے نظریے کے ابتدائی نظریہ ساز، بہت معروف طور پر کنڈورسیٹ، انقلاب فرانس کے ذہنی قائدین میں تھے۔

اس محرک میں جس نے ابتدائی دور کے سماجی انتخاب کے نظریہ سازوں کو تحریک دی، سماجی انتخاب کے طریق کار میں من مانی اور عدم استحکام دونوں سے اجتناب شامل تھا۔ ان کے کام کا مرکزی نکتہ ایک گروپ کے لیے معقول اور جمہوری فیصلوں کے لیے ایک ایسے ڈھانچے کی تدوین تھی، جس میں اس کے تمام ارکان کی ترجیحات اور مفادات پر توجہ دی جائے۔ تاہم ان کی نظریاتی تحقیقات نے مخصوص قسم کے قدرے یاسیت پسندانہ نتائج پیدا کیے۔ مثال کے طور پر کندورسیٹ نے یہ ثابت کیا کہ اکثریتی حکمرانی کلی طور پر متناقض ہو سکتی ہے اس طرح کہ الف ب کو اکثریت سے شکست دیتا ہے ب بھی ج کو اکثریت سے شکست دیتا ہے اور ج بھی پھر جواباً الف کو شکست دیتا ہے وہ بھی

اکثریت سے (ایک ایسا تجرباتی استدلال جسے بعض اوقات کنڈورسیٹ کا تضاد بھی کہا جاتا ہے) ان مشکلات کی نوعیت پر ایک اچھا خاصا تحقیقی کام (پھر اکثر اوقات مزید یاسیت پسندانہ نتائج کے ساتھ) انیسویں صدی کے دوران یورپ میں جاری رہا۔ بلاشبہ کچھ بہت تخلیقی لوگوں نے اس میدان میں کام کیا اور سماجی انتخاب کی مشکلات کے ساتھ نبرد آزما ہوئے مثال کے طور پر لیوس کیرول جو کہ Alice in Wonder Land کے مصنف ہیں اور جنہوں نے اپنے اصلی نام C-L Dodgson[4] کے تحت سماجی انتخاب پر لکھا۔

جب 1950ء کے آس پاس سماجی انتخاب کے نظریے کو کینتھ ایرو کی طرف سے اس کی جدید شکل میں دوبارہ زندہ کیا گیا۔ (ایرو ہی نے اس مضمون کو اس کا نام بھی دیا) تو وہ خود بھی گروہی فیصلوں اور ان تناقضات کے بارے میں جن کی طرف یہ فیصلے لے جا سکتے تھے بہت فکرمند تھا۔ ایرو سماجی انتخاب کے مضمون کو ایک مشکل اور تجزیاتی صورت میں لایا جس میں واضح طور پر بیان کئے گئے اور تجزیہ شدہ معقولات شامل کئے گئے اس بات کا مطالبہ کرتے ہوئے کہ سماجی فیصلے معقولیت کی کچھ ایسی کم سے کم شرائط کو پورا کریں جن سے موزوں سماجی درجہ بندیاں اور سماجی صورت ہائے حال کے انتخابات ابھر سکیں،[5] اس چیز نے سماجی انتخاب کے جدید شعبہ علم کو جنم دیا اور کنڈورسیٹ بورڈا اور دوسروں کے قدرے غیر منظّم نقطۂ نظر کی جگہ لے لی، جس میں اس ضرورت کو تسلیم کیا گیا کہ یہ بیان کیا جائے کہ کسی سماجی فیصلے کے طریق کار کو قابل قبول ہونے کے لیے کون سی شرائط کو پورا کرنا چاہئے اور دوسرے شراکت کاروں کو اجازت دی گئی کہ وہ ایک مدلل تنقید کے بعد ایرو کے اپنے معقولات اور تقاضوں سے اختلاف کریں۔ یہ وہ مثبت اور تعمیری شاہراہ تھی جو ایرو کے اختراعی کام نے کھولی۔ تاہم جہاں تک ایرو کے اپنے معقولات کا تعلق تھا اس نے پہلے سے موجود تاریکی کو اور گہرا کر دیا بظاہر ہمہ جا موجود دسترس کے ایک حیرت انگیز اور بہت زیادہ یاسیت پسندانہ۔ نتیجے کو قائم کرتے ہوئے جسے اب ایرو کے ناممکن پن کا نظریہ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ (خود ایرو نے اسے ''عام ممکن پن کے نظریے'' کا زیادہ خوش کن نام دیا تھا)[6] یہ شاندار وقار اور قوت والا ایک ریاضیاتی نتیجہ ہے جو یہ ثابت کرتا ہے کہ اس بارے میں کہ معاشرے کے افراد کیا چاہتے ہیں۔ سماجی فیصلوں کی معقول حساسیت کی بعض بہت نرم شرائط کو بھی بہ یک وقت کسی ایسے سماجی انتخاب کے طریق کار کے لیے پورا کرنا ناممکن ہوگا، جسے عقلیت پسندانہ اور جمہوری کہا جا سکے۔ (جیسا کہ ایرو نے ان تقاضوں کی تعریف کچھ مناسب انداز سے کی)۔ سماجی عقلیت پسندی کی خواہشات

کے خردافروزی کی فکر اور انقلاب فرانس کے نظریہ سازوں کی تحریروں میں پھلنے پھولنے کے دو صدیوں بعد، عقلیت پسندانہ جمہوری فیصلوں کا مضمون ناگزیر طور پر اپنے انجام کو پہنچتا ہوا نظر آنے لگا، عین اس وقت جب جنگ عظیم دوم[7] کے خون سے نئے جمہوری عہد سے معمور ایک پرامن دنیا ابھر رہی تھی۔

(اور اس کی پیشروانہ قیادت کے جلو میں آنے والے) ایرو کے یاسیت پسندانہ نظریے نئے ریاضیاتی نتائج کے ایک مجموعے نے ان وسیع دائرے کی عمومی بحثوں کے ساتھ مل کر جو اس زیادہ تر تکنیکی ادب سے پیدا ہوئیں آخر کار سماجی انتخاب کے شعبہ پر ایک بڑا تعمیری اثر کیا۔[۴]

اس چیز نے گروہی فیصلوں کے نظریہ سازوں کو مجبور کیا کہ وہ یہ امکانی نتائج دینے کے لیے بظاہر حساس جمہوری مشق کے معقول تقاضوں پر گہری نگاہ ڈالیں۔ یہ بات بھی ابھر کر سامنے آئی کہ جہاں اس قسم کے ناممکنات اور رکاوٹیں خاصی تیزی سے اور حیرت انگیز دسترس کے ساتھ پیدا ہو سکتے ہیں وہاں بہت سارے معاملات میں یہ بڑی حد تک سماجی فیصلہ سازی کے طریق کار کو معلوماتی طور پر زیادہ حساس بنا کر حل بھی کیے جا سکتے ہیں۔[8] بہبود کے بین الافراد تقابلات اور اضافی فوائد کے بارے میں معلومات اس حل میں خاص طور پر بنیادی ثابت ہوتے ہیں۔[9]

سیاسی انتخاب (جیسا کہ ووٹنگ اور الیکشن) یا معاشی جائزہ (جیسا کہ قومی آمدنی کی قدر پیمائی) کے بہت سے میکانکی طریق ہائے کار بہت تھوڑی معلومات کی گنجائش اپنے اندر رکھتے ہیں، سوائے ان بحثوں کے جو ان مشقوں کے ساتھ ہو سکتی ہیں۔ ایک ووٹنگ کا نتیجہ بذات خود اس کے علاوہ کچھ منکشف نہیں کرتا کہ ایک امیدوار نے دوسرے سے زیادہ ووٹ حاصل کیے۔ اسی طرح قومی آمدنی کے میزان کا طریق کار صرف اس بارے میں معلومات پر انحصار کرتا ہے کہ کیا خریدا گیا اور کیا بیچا گیا اور کس قیمت پر اور اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ علی ہذا القیاس، جب وہ تمام معلومات جو ہم قدر پیمائی یا فیصلہ سازی کے نظام میں ڈال سکتے ہیں، اتنی کمزور شکل اختیار کر لیتی ہیں تو پھر ہمیں ان یاسیت پسندانہ نتائج کے ساتھ سمجھوتہ کرنا پڑتا ہے لیکن انصاف کے تقاضوں کی مناسب تفہیم، سماجی تنظیم اور اداروں کی ضروریات اور عوامی پالیسیوں کی تسلی بخش ساخت کے لیے ہمیں کہیں زیادہ معلومات اور تنقیدی شہادت کو تلاش کرنا پڑتا ہے۔

خود کینتھ ایرو نے سماجی انتخاب کی معلوماتی بنیاد کو وسیع کرنے کے ذرائع اور طریقوں کی پیروی کرنے میں دوسروں کے ساتھ شمولیت اختیار کی۔[10] درحقیقت کنڈورسیٹ نے بھی 1780ء کی

دہائی میں اس سمت میں بہت عمومی الفاظ میں اشارہ کیا تھا۔11 یہاں کنڈورسیٹ کی عوامی تعلیم اور خاص طور پر خواتین کی تعلیم کی پرجوش وکالت کے ساتھ قریبی تحریکی ربط ہے: کنڈورسیٹ لڑکیوں کی تعلیم کی خصوصی اہمیت پر زور دینے والا سب سے پہلا شخص تھا۔ کنڈورسیٹ کی معاشرتی شماریات و مالا مال کرنے میں گہری دلچسپی اور عوامی بحث مباحثہ کو جاری رکھنے کی ضرورت کے ساتھ اس کے عہد کے طریق ہائے کار اور سماجی انصاف کے کھوج میں زیادہ معلومات کے استعمال کو آگے بڑھانے میں مدد کرتے ہیں۔12

میں ان مسائل کی طرف، سماجی انتخاب کے نظریے کی تشکیلات اور انصاف کے رائج الوقت نظریات کے درمیان بڑے فرق کی نوعیت اور مفاد پر غور کرنے کے بعد رجوع کروں گا۔ سماجی انتخاب کے نظریات میں فوکس متبادل تعبیرات کی درجہ بندی پر ہوتا ہے اور انصاف کے رائج الوقت نظریات منصفانہ اداروں کی شکل میں کامل منصفانہ سماجی انتظامات پر توجہ مرکوز کرتے ہیں نا کہ انصاف کی ترقیوں یا تنزلیوں کا جائزہ لینے کے شعبہ پر۔

سماجی انتخاب کے نظریہ کا دائرہ کار

صوری سماجی انتخاب کے نظریے کی فوری دلچسپی کے معاملات سے ظاہری دوری کی وجہ سے بہت سے مبصرین اس کے اطلاق کو انتہائی محدود طور پر دیکھنے کا رجحان رکھتے ہیں۔ صوری سماجی انتخاب کے نظریے کی سمجھوتہ کرنے والی ریاضیاتی نوعیت نے بھی سماجی انتخاب کے شعبے کی قابل اطلاق عملی عقل سے دوری پیدا کرنے میں حصہ ڈالا ہے۔ یقیناً ایک طرف سخت صوری اور ریاضیاتی طریقوں اور دوسری طرف فوری طور پر قابل فہم عوامی دلائل کے درمیان پائی جانے والی بڑی خلیج نے سماجی انتخاب کے نظریے اور عملی معاملات کی پیروی کے درمیان حقیقی باہمی تعامل کی معنی خیز حوصلہ شکنی کرنے میں کردار ادا کیا ہے۔

اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں کہ سماجی انتخاب کے نظریے کو بہت سے مبصرین کی طرف سے سماجی انصاف کے فلسفیانہ تجزیے کے مقابلے میں عملی مناسبت کے مفہوم میں کسی قدر ناموافق صورت حال میں دیکھا جاتا ہے۔ اگرچہ ہابز، کانٹ اور راؤلز کی تحریریں پرمشقت غور وفکر اور باریک بینی کا تقاضا کرتی ہیں لیکن ان کا مرکزی پیغام، عمومی طور پر سماجی انتخاب کے نظریے سے ابھرنے والے شعبہ علم کی نسبت سمجھنے اور استعمال کرنے میں آسان تر محسوس ہوتا ہے۔ لہٰذا انصاف کے رائج الوقت فلسفیانہ نظریات بہت سوں کو عملی دنیا کی نسبت قریب تر نظر آتے ہیں جس کی

خواہش سماجی انتخاب کا نظریہ کرسکتا ہے۔
کیا یہ نتیجہ صحیح ہے؟ میں یہ استدلال کروں گا کہ نہ صرف کہ یہ نتیجہ غلط ہے بلکہ تقریباً اس کا متضاد بھی بالکل ٹھیک ہوسکتا ہے کم از کم ایک اہم مفہوم میں۔ سماجی انتخاب کے نظریے کے بہت سے پہلو ایسے ہیں جن سے ایک نظریہ انصاف بہت کچھ اخذ کرسکتا ہے جیسا کہ بعد میں ذکر کیا جائے گا لیکن میں آغاز ایک ایسے تقابل سے کروں گا جو سماجی انتخاب کے نظریے اور انصاف کے رائج الوقت نظریات کے درمیان سب سے اہم تقابلات میں سے ایک ہے۔ قدر پیمائی کے ایک شعبے کے طور پر سماجی انتخاب کا نظریہ، سماجی متبادلات میں سے چناؤ میں سماجی آراء اور عوامی فیصلوں کی عقلی بنیاد سے متعلق ہے۔ سماجی انتخاب کے نتائج متعلقہ لوگوں کے تجزیے کی روشنی میں سماجی نقطۂ نگاہ سے مختلف صورت حالات کی درجہ بندی کی شکل اختیار کرتے ہیں۔(۵) یہ چیز تمام متبادلات میں سے اعلیٰ ترین متبادل کی تلاش سے مختلف ہے جس کے ساتھ ہابز سے لے کر راؤلز اور نوزک تک کے تمام نظریہ ہائے انصاف متعلق ہیں۔ 13

یہ فرق ان اسباب کی بنا پر اہم ہے جن پر اس سے پہلے گزشتہ ابواب میں بحث ہوچکی ہے۔ ایک ماورائی نقطۂ نظر اپنے طور پر انصاف کو بڑھاوا دینے اور ایک زیادہ منصفانہ معاشرہ حاصل کرنے کے لیے متبادل تجاویز کا تقابل کرنے کے بارے سوالات سے نہیں نمٹ سکتا۔ وہ ایک کامل منصفانہ دنیا کی طرف تصوراتی چھلانگ لگانے کی اطوبیائی تجویز کے بغیر ایسا نہیں کرسکتا۔ بلاشبہ وہ جوابات جو انصاف کا ایک ماروائی نظریہ دیتا ہے یا دے سکتا ہے ــــ اس قسم کے معاملات سے جو لوگوں کو دنیا میں انصاف اور ناانصافی کے متعلق بحثوں میں مصروف رکھتے ہیں، ــــ بالکل مختلف اور ان سے بہت بعید ہوتے ہیں (مثال کے طور پر بھوک، ناانصافیوں، غربت، جہالت، تشدد، نسل پرستی، خواتین کی غلامی، من مانی قید و بند اور علاج معالجے کے فقدان کے مسائل بطور ایسے سماجی پہلوؤں کے جن کے ازالے کی ضرورت ہے)۔

ماورائی اور تقابلی کے درمیان تفاوت

باوجود اس کے کہ یہ بنیادی تقابل بہت اہم ہے، لیکن انصاف کے بارے میں عملی فیصلوں سے، ماورائی نقطۂ نظر کی دوری بذاتِ خود اس بات کی نشاندہی نہیں کرتی کہ ماورائی نقطۂ نظر صحیح نقطۂ نظر نہیں ہوسکتا ہاں، کوئی کم واضح تعلق ایسا ہوسکتا ہے، ماورائی اور تقابلی کے مابین نقطۂ نظر کو تقابلی جائزوں کی طرف اقدام کرنے کا صحیح طریقہ بنا سکتا ہے۔ تحقیقات تو بہرحال کی جانی چاہئیں لیکن

یہ یقین کرنے کی طرف رغبت کہ کسی بھی ماورائی نظریے کے اپنے وجود کے اندر کچھ ایسی جواز پیش کرنے والی بنیادیں ہونی چاہئیں جو تمام تقابلی مسائل کو حل کرنے میں بھی مدد دیں بڑی کمزور بنیاد پر مبنی چیز ہے۔ اتفاق سے کچھ ماورائی نظریات اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہاں ایک خلا ہے لیکن وہ ایسا بہت فخر سے کرتے ہیں تقابلی ذیلی راستے کی حدود میں داخل ہونے کی حماقت پر زور دیتے ہوئے (اور خالصتاً ماورائی تناظر میں یہ بلاشبہ ایک ذیلی راستہ ہی ہے) مثال کے طور پر رابرٹ نوزک، یہ مطالبہ کر کے مطمئن ہو جاتا ہے کہ تمام آزادی پسندانہ حقوق پورے ہونے چاہئیں (یہ اس کی ماورائی تصویر ہے) لیکن وہ مختلف قسم کے حقوق کو پورا کرنے میں ناکامیوں کے مابین کسی قسم کے سمجھوتوں کے مسئلے کو خارج کر دیتا ہے (اس کے ہاں اس چیز کا استعمال جسے وہ افادہ عوام کے حقوق کہتا ہے نہ ہونے کے برابر ہے)[14] اسی طرح یہ سمجھنا آسان نہیں ہے کہ ہابز، لاک یا روسو کے ڈھانچوں میں تکمیل کی تشخیص ہمیں کس طرح نامکمل متبادلات کے مابین فیصلہ کن تقابلات کی طرف لے جائے گی۔

کانٹ اور راؤلز کے ساتھ معاملہ زیادہ پیچیدہ ہے کیونکہ ماوراتی حل معلوم کرنے کے بارے میں ان کا مفصل استدلال کچھ تقابلی مسائل (اگرچہ سب نہیں) کے بارے میں بھی سراغ بہم پہنچاتا ہے۔ مثال کے طور پر راؤلز کے اصول فرق کی تشکیل جو اس کے دوسرے اصول انصاف کا ایک جزو ہے۔ ہمیں نادار ترین کے متعلقہ مفادات کے مفہوم میں دوسرے متبادلات کی درجہ بندی کے لیے کافی بنیاد مہیا کرتی ہے لیکن راؤلز کے دوسرے اصول کے دوسرے حصوں کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا، جس میں مواقع کی منصفانہ مساوات کی مختلف خلاف ورزیوں کا جائزہ ایسے پیمانوں سے لیا جائے گا جن پر راؤلز ہمیں متعین رہنمائی جیسی کوئی چیز مہیا نہیں کرتا۔ یہی بات آزادیوں کی خلاف ورزیوں کے بارے میں کہی جا سکتی ہے، کیونکہ آزادیوں کی مختلف اقسام ہیں (جیسا کہ راؤلز خود بیان کرتا ہے) اور یہ بات بالکل واضح نہیں ہے کہ آزادیوں کی مختلف خلاف ورزیوں کا جائزہ تقابلی طور پر کس طرح لیا جائے گا۔ یہ کرنے کے مختلف طریقے ہیں اور راؤلز کسی ایک طریقے کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتا۔ بلاشبہ وہ اس سوال نسبتاً پر بالکل کم کہتا ہے اور یہ چیز راؤلز کے مقصد سے بلاشبہ بہتر ہے کیونکہ ماورائی تلاش یہ تقاضا نہیں کرتی کہ اس تقابلی مسئلے سے مزید نمٹا جائے۔ ایک ماورائی نظریے کو ایک مرکب نظریہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ تعارف میں اسے یہ نام دیا گیا (یعنی ماورائی اور تقابلی مسائل کو بہ یک وقت حل کرنے والا) اور اگرچہ راؤلز کے

استدلال میں تقابلی نظریات کے بارے میں دوسرے بہت سے ماورائی نظریات کی نسبت زیادہ وضاحت پائی جاتی ہے لیکن پھر بھی ایک بڑا خلا موجود ہے۔ راؤلز کو ایک مرکب نظریہ نہیں چاہئے اپنے اصول ہائے انصاف کے لیے (کامل منصفانہ اداروں کی تلاش کے لیے) اور وہ ایسا کوئی نظریہ پیش بھی نہیں کرتا۔

لیکن کیا ماورائی تلاش بذات خود ہمیں تقابلی مسائل کے بارے میں کچھ نہیں بتاتی، خواہ جب ان مسائل کا واضح طور پر سامنا نہ بھی ہو؟ کیا یہاں کچھ تجزیاتی روابط نہیں ہیں؟ کیا ہمیں ان مصنوعی علیحدگیوں سے گمراہ نہیں کیا جارہا ہے جو وجود نہیں رکھتیں؟ یہ شکوک سنجیدہ تحقیقات کا تقاضا کرتے ہیں۔ خصوصی طور پر دو سوال ہیں جن سے نمٹنا ہے۔ پہلا، کیا ایسی صورت ہوسکتی ہے کہ کامل منصفانہ سماجی انتظامات کی ماورائی تلاش خود کارانہ طور پر ہمیں بتادے کہ دوسرے متبادلات کی درجہ بندی کیسے کرنی ہے؟ خصوصی طور پر یہ کہ آیا ماورائی سوالات کے جوابات ہمیں بالواسطہ طور پر ایک ضمنی نتیجے کے انصاف کے تقابلی جائزوں تک بھی لے جاسکتے ہیں؟ خصوصی طور پر ماورا سے بعید، تقابلات جن پر مختلف معاشرتی انتظامات قائم ہوتے ہیں، ایسے تقابلی جائزوں کی بنیاد ہوسکتے ہیں؟ کیا ماورائی نقطۂ نظر اس کے رسمی مواد کے مجوزہ نتائج سے، بہت زیادہ نتائج دینے کے لیے کافی ہے؟ دوسرا، اگر یہاں کفایت کے بارے میں ایک سوال ہے تو ایک سوال ضرورت کے بارے میں بھی ہے۔ کیا صورت حال یہ ہوسکتی ہے کہ ماورائی سوال (ایک منصفانہ معاشرہ کیا ہے؟) کا جواب پہلے دیا جائے۔ بطور تقابلی انصاف کے ایک معقول اور مضبوط بنیاد نظریے کے ایک لازمی تقاضے کے جو بصورت دیگر بنیاد کے لحاظ سے منفصل اور کمزور ہوگا؟ کیا ماورائی نقطۂ نظر کا ہدف ایک ایسی کامل منصفانہ ریاست ہے جو انصاف کے تقابلی فیصلوں کے لیے بھی ضروری ہے؟ تقابلی تجزیے کے لیے ماورائی نقطۂ نظر کی ضرورت یا کفایت (یا دونوں) میں مضمر ایقانات کا واضح طور پر اس وسیع پیمانے پر ایقان میں کافی طاقتور کردار ہے کہ ماورائی نقطۂ نظر انصاف کے کلی نظریے کے لیے بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔[16] تقابلی فیصلوں میں ذہنی دلچسپی یا عملی مناسبت کا انکار کیے بغیر ماورائی نقطۂ نظر بہت سے نظریہ سازوں کے نزدیک انصاف کے کسی مضبوط بنیاد نظریے کے لیے ایک بنیادی ضرورت ہے۔ لہٰذا ضرورت اور کفایت کے مفروضات کے گہرے جائزے کی ضرورت ہے، یہ تعین کرنے کے لیے کہ انصاف کے سیاسی فلسفے میں ماورائی نظریات کا بنیادی مقام کیا ہے۔

کیا ماورائی نقطۂ نظر با کفایت ہے؟

کیا ماورائی نقطۂ نظر بطور ضمنی نتیجے کے ایسے متعلقہ نتائج پیدا کرتا ہے جو اخذ کیے جانے کے لیے تیار ہوں تا کہ ماورائیت ہمیں اپنی ظاہری شکل سے ظاہر ہونے والے نتائج سے، بہت کچھ مزید دینے پر ختم ہو؟ خصوصی طور پر کیا ایک کامل منصفانہ معاشرے کی تخصیص، کاملیت سے تقابلی فاصلوں کے مفہوم میں منصفی سے اختلاف کی درجہ بندیاں مہیا کرنے کے لیے کافی ہے تا کہ ماورائی تلاش مجملہ طور پر تقابلی درجہ بندیوں پر بھی منتج ہو؟

فاصلاتی تقابل نقطۂ نظر اگر چہ بظاہر بہت قابل تعریف نظر آتا ہے لیکن درحقیقت کام نہیں کرتا۔ مشکل اس حقیقت میں پنہاں ہے کہ فاصلے کی شناخت میں بہت سے پہلو ملوث ہیں جو کہ دوسرے امتیازات کے ساتھ ساتھ انحراف کے مختلف شعبوں سے متعلق ہیں جو زیادتیوں کے پہلوؤں اور متفرق تجاوزات کا جائزہ لینے کے متنوع طریقوں پر محیط ہیں۔

ماورائیت کی شناخت ماورائیت سے انحرافات کی تعلقد ارانہ درجہ بندی تک رسائی کے لیے ان مسائل سے نمٹنے کے کوئی ذرائع مہیا نہیں کرتی۔ مثال کے طور پر منصفانہ معاشرے کے راؤلز کے تجزیے میں بہت سے مختلف شعبوں میں انحرافات واقع ہو سکتے ہیں بشمول آزادی کو فتح کرنے کے جو مزید آگے نمایاں آزادیوں کی متنوع خلاف ورزیوں کو محیط ہوسکتی ہے، جن میں سے بہت سی راؤلز کے آزادی اور اس کی ترجیح کا وسیع احاطہ کرتے ہوئے نمایاں ہوتی ہیں۔ خلاف ورزیاں بنیادی اشیاء کی تقسیم میں انصاف کے تقاضوں میں بھی ہوسکتی ہیں۔ پھر ممکنہ طور پر غیر مساوی شکلوں میں (اصول فرق کے تقاضوں سے بہت سے مختلف انحرافات ہو سکتے ہیں)

ایسے ہر تفاوت کی حدود کا جائزہ لینے اور کامل انصاف کے تقاضوں کے اصولوں سے حقیقی تقسیم کی تقابلی دوری کا اندازہ لگانے کے بہت سے مختلف طریقے ہیں۔ ہمیں طریق کار کی مساوات میں انحرافات پر مزید غور کرنا ہے (جیسا کہ عوامی مواقع یا سہولیات کی منصفانہ برابری کی خلاف ورزیاں) جو راؤلز کے انصاف کے تقاضوں کے دائرے میں بہت نمایاں طور پر ابھرتی ہیں (دوسرے اصول کے پہلے حصہ میں) بین الافرادی تقسیم کے ابھرنے والے نمونوں کی ناخوشگواریوں کے خلاف ان طریق کار کے انحرافات کا اندازہ لگانے کے لیے (مثلاً بنیادی اشیا کی تقسیم میں) جو راؤلز کے سسٹم میں ہی نمایاں ہیں، امتیازی تخصیص کی ضرورت ہوگی۔ غالباً مقولاتی مفہوم میں..........اضافی اہمیت یا معنویت کی (یا سودے بازی جیسا کہ بعض اوقات کثیر اَبعادی تجزیے کی قدرے کھردری زبان میں انہیں پکارا جاتا ہے) لیکن یہ قدر پیمائیاں جتنی بھی

مددگار ہوں۔ ماورائیت کی شناخت کے خصوصی عمل کے دائرے سے متجاوز ہیں اور بلاشبہ نقطۂ نظر کے بنیادی اجزاء بجائے ماورائی نقطۂ نظر کے 'تقابلی' ہیں۔ بے داغ انصاف کی خصوصیت سازی، خواہ ایسی خصوصیت سازی واضح طور پر بھی ابھرتی، کسی قسم کی خاکہ کشی پر منتج نہ ہوتی اس بارے میں کہ بے داغ پن سے کس قدر متنوع الخرافات کا تقابل کیا جاتا اور درجہ بندی کی جاتی۔

اس قسم کے تقابلی مفاہیم کی عدم موجودگی یقیناً خود کسی ماورائی نظریے کے لیے پریشانی کا باعث نہیں ہے اگر اس کو اپنے طور پر قائم کامیابی کے طور پر دیکھا جائے۔ تعلقاتی خاموشی کسی بھی مفہوم میں کوئی اندرونی مسئلہ نہیں ہے۔ بلاشبہ کچھ خالص ماورائیت پسند، درجہ بندیوں اور تقابلی جائزوں کے ساتھ سرسری تعلق رکھنے کے بھی کلی طور پر مخالف ہوں گے اور بہت عمدہ طریقے سے تعلقاتی نتائج کو بالکل دھتکار دیں گے۔ وہ خصوصی طور پر اپنی اس فہمید کی طرف اشارہ کریں گے کہ ایک ٹھیک سماجی انتظام کو کسی طرح بھی بہترین سماجی انتظام نہیں سمجھنا چاہئے، جو بہتر یا بدتر کی شکل میں درجہ بندی کی قدر پیمائیوں کی ذہنی طور پر پھسلن دار دنیا کی طرف دروازہ کھول سکتا ہے (جو تعلقاتی طور پر تفضیلی بہترین سے وابستہ ہے)۔ ماورائی 'ٹھیک' کی مطلقیت...... بہتر اور بہترین کی اضافیتوں کے برخلاف—— ہوسکتا ہے کہ اپنے طور پر ایک پرزور مدلل مقام رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو (میں یہاں اس معاملے کی تحقیق سے گریز کرتا ہوں)[٦] لیکن بلاشبہ یہ انصاف کے تقابلی جائزوں میں لہٰذا متبادل حکمت عملیوں کے درمیان انتخاب میں بالکل مدد نہیں کرتی اور یہی یہاں مرکزی نکتہ ہے۔

یقیناً کسی بھی سیاسی معاشرے کے افراد یہ تصور کرسکتے ہیں کہ کس طرح ایک کلی طور پر جامع تنظیم نو وجود میں لائی جاسکتی ہے، انہیں ایک ہی ہلے میں ایک کامل منصفانہ معاشرے کی طرف تحریک دے کر—— ایک غیر احمقانہ ماورائی نظریہ اس مفہوم میں ایک عظیم انقلابی کی 'واحد نشانہ رہنما کتاب' کی طرح کی خدمات انجام دے سکتا ہے۔ لیکن اس حیرت انگیز طور پر انقلابی رہنما کتاب کی طرف انصاف کے ان حقیقی مباحثوں میں جن میں ہم کبھی بھی مصروف ہوتے ہیں بہت زیادہ رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اس بارے میں سوالات کہ کثیر التعداد ناانصافیوں کو جو دنیا کی خصوصیت ہیں کس طرح کم کیا جائے، انصاف کے تجزیے کے اطلاق کی حدود کو بیان کرنے کا رجحان رکھتے ہیں۔ ماورائی کاملیت کی طرف زقند اس مقام سے تعلق نہیں رکھتی۔ یہاں یہ عمومی تجزیاتی نکتہ ضرور قابل غور ہے جس پر تعارف میں بھی غور کیا گیا کہ بے انصافی کی تشخیص منصفانہ معاشرے کی منفرد شناخت کا تقاضا نہیں کرتی کیونکہ مثلاً وسیع پیمانے کی بھوک یا وسیع پیمانے کی جہالت یا عام طور پر

جاری وساری طبی غفلت کے حامل ایک معاشرے کی کمی کی واحد المعنی تشخیص دوسرے لحاظوں سے کامل منصفانہ سماجی انتظامات کی بہت مختلف شناختوں سے لگا کھاسکتی ہے۔

خواہ ہم ماورائیت کے بارے میں ٹھیک سماجی انتظامات کی بے درجہ اصطلاحات میں نہ سوچیں بلکہ بہترین سماجی انتظامات کی درجاتی اصطلاحات میں سوچیں تو بھی بہترین کی شناخت بذات خود ہمیں مکمل درجہ بندی کے بارے میں کچھ نہیں بتاتی، مثلاً یہ کہ دو غیر بہترین متبادلات کا تقابل کیسے کیا جائے نہ ہی یہ کوئی مثالی قسم کی درجہ بندی کی شناخت کرتی ہے جس کے حوالے سے وہ بہترین چوٹی پر کھڑا ہوتا ہے بلاشبہ وہی بہترین اسی چوٹی پر بہت سی مختلف درجہ بندیوں کے ساتھ میل کھا سکتا ہے۔

اگر ہم پہلے استعمال کی گئی ایک مثال پر غور کریں تو یہ حقیقت کہ کوئی شخص مونا لیزا کو دنیا کی بہترین تصویر خیال کرتا ہے، اس بات کی وضاحت نہیں کرتی کہ وہ ایک پکاسو کی درجہ بندی ایک وان گو کے مقابلے میں کیسے کرے گا۔ ماورائی انصاف کی تلاش اپنے آپ میں ایک دلچسپ ذہنی مشق ہو سکتی ہے لیکن بلا لحاظ اس کے کہ ہم ماورائیت کے بارے میں بے درجہ ٹھیک کے مفہوم میں سوچیں یا درجہ بندی والے ''بہترین'' کے ڈھانچے میں۔ یہ ہمیں مختلف معاشرتی انتظامات کی تقابلی خوبیوں کے بارے میں زیادہ کچھ نہیں بتاتی۔

کیا ماورائی نقطۂ نظر ضروری ہے؟

اب ذرا اس مفروضے پر غور کیجیے کہ بہترین یا ٹھیک کی شناخت انصاف کے مفہوم میں کوئی سے دو متبادلات کی درجہ بندی کرنے کے لیے ضروری ہے اگرچہ کافی نہیں ہے۔ ضرورت کے معمول کے مفہوم میں یہ قدرے عجیب وغریب امکان ہوگا۔ کسی بھی شعبے میں تقابلی فیصلوں کے کسی بھی میدان میں دو متبادلات کا اضافی جائزہ ان دونوں کے درمیان کا ایک معاملہ ہونے کا رجحان رکھتا ہے، بغیر کسی تیسرے —— غیر متعلق متبادل کی مدد طلب کرنے کی ضرورت کے —— بلاشبہ یہ بات ہرگز واضح نہیں ہے کہ یہ فیصلہ کرنے میں کہ کوئی سماجی انتظام ایکس کسی متبادل انتظام سے بہتر ہے ہمیں اس بات کی شناخت کی طرف کیوں رجوع کرنا پڑتا ہے کہ کوئی بالکل مختلف متبادل مثلاً زیڈ بہت ہی 'بہترین' ہے (یا 'مطلقاً ٹھیک') سماجی انتظام ہے۔ وان گو کو پکاسو پر ترجیح دینے کے حق میں دلائل دیتے ہوئے ہمیں دنیا کی مکمل ترین تصویر کی شناخت کے بارے میں پرجوش ہونے کی ضرورت نہیں ہے، جو دنیا میں وان گو اور پکاسو کی اور دوسری تمام تصویروں کو مات دے دے۔

تاہم یہ سوچا جاسکتا ہے کہ جمالیات کی مثال کچھ مشکل پیدا کرتی ہے، کیونکہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص کو ایک مکمل تصویر کے بارے میں کوئی تصور ہی نہ ہو، اس انداز سے جس انداز سے انصاف کے ماورائی تصورات کے اندر 'منصفانہ معاشرے' کا تصور بہت سوں کو قابل شناخت محسوس ہوتا ہے۔
(میں بھی اس بارے میں دلائل دوں گا کہ ایک بہترین یا ناقابل شکست متبادل کی حقیقتاً کوئی ضمانت نہیں دی جاتی حتیٰ کہ انصاف کی اضافی کامیابیوں کی ایک ایسی مکمل درجہ بندی سے بھی نہیں جتنی کہ ممکن ہو لیکن اس وقت میں اس مفروضے پر آگے بڑھتا ہوں کہ ایسی شناخت کی جاسکتی ہے۔)

ایک قابل شناخت مکمل متبادل کے ہونے کا امکان اس بات کو ثابت نہیں کرتا کہ یہ ضروری ہے یا بلاشبہ مفید ہے کہ دوسرے دو متبادلات کی اضافی خوبیوں کا اندازہ لگانے کے لیے اس کا حوالہ دیا جائے۔ مثال کے طور پر ہم بڑے یقین سے یہ تسلیم کرنے پر آمادہ ہوں گے کہ ماؤنٹ ایورسٹ دنیا میں بلند ترین چوٹی ہے جو کسی دوسری چوٹی سے بلندی کے حوالے سے کلیتاً ناقابل شکست ہے لیکن یہ فہمید دوسری چوٹیوں مثلاً ماؤنٹ کلمنجارو اور ماؤنٹ مک کنلے کی بلندیوں کا تقابل کرنے کے لیے نہ تو ضروری ہے نہ ہی خصوصی طور پر مددگار۔ اس عمومی ایقان میں یقیناً کچھ گہرے طور پر عجیب ہوگا کہ کوئی سے دو متبادلات کا تقابل کسی اعلیٰ ترین متبادل کی ماقبل شناخت کے بغیر قابل فہم طور پر نہیں کیا جاسکتا۔ یہاں کوئی تجزیاتی ربط ہرگز نہیں ہے۔

کیا تقابلات ماورائیت کی شناخت کرتے ہیں؟

پس انصاف کے تقابلانہ فیصلوں پر پہنچنے کے لیے ماورائی شناخت نہ تو ضروری ہے اور نہ ہی کافی ہے۔ تاہم ہمیں ایک تیسری قسم کے ربط کا جائزہ لینا چاہئے جو تصور کرنا چاہیے کہ تقابلی کو ماورائی سے مربوط کردے گا۔ کیا ایسی صورت ہوسکتی ہے کہ مختلف متبادلات کی تقابلی درجہ بندیاں منجملہ دیگر اشیا اس قابل ہوسکیں کہ وہ ماورائی طور پر منصفانہ انتظامات کی شناخت کرسکیں؟ کیا ماورائی مستقل طور پر تقابلات کے بھرپور استعمال سے منتج ہوتے رہیں گے؟ اگر یہ صورت حال ہوتی تو ہم عمدہ طور پر یہ استدلال کرسکتے تھے کہ قدرے کمزور مفہوم میں ماورائی متبادل کی تربیت پذیری کی ضرورت ہے۔ یقیناً اس کا یہ مطلب نہ ہوتا کہ تقابلی جائزوں میں براستہ ماورائی نقطۂ نظر جانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن یہ چیز کم از کم ماورائی شناخت کو نظریہ انصاف میں ایک لازمی موجودگی دیتی اس مفہوم میں کہ اگر ماورائی سوال کا جواب نہیں دیا جاسکتا تو ہمیں یہ نتیجہ نکالنا چاہئے کہ ہم تقابلی سوال کا

جواب بھی پوری طرح نہیں دے سکتے۔

کیا جوڑے جوڑے کے تقابلات بلاتغیر ہمیں بہترین ہی کی طرف لے جائیں گے؟ اس مفروضے میں کچھ کشش ہے کیونکہ ایک صحت مند تقابل کا فطری نتیجہ لازماً تفضیلی درجہ بندی ہی محسوس ہوتا ہے۔لیکن یہ نتیجہ عمومی طور پر غیر منطقی استنباط ہوگا۔ درحقیقت یہ صرف ''خوب منظّم'' درجہ بندی ہی ہے جس کے ساتھ (مثلاً ایک متناہی سیٹ پر ایک مکمل اور متعدی ترتیب) ہم پُر یقین ہو سکتے ہیں کہ جوڑے جوڑے تقابلات کا سیٹ ہمیشہ ایک بہترین متبادل کی شناخت کرے گا۔

لہٰذا ہمیں پوچھنا چاہیے: ایک جائزے کو کتنا مکمل ہونا چاہیئے اس خاطر کہ وہ ایک منظّم نظم بن سکے؟ اس کلیاتی نقطۂ نظر میں جو انصاف کے معیاری نظریات کی خصوصیت بنتا ہے، بشمول راوَلز کے نظریے کے، غیر کاملیت بطور ناکامی یا کم از کم عمل کی ایک غیر تکمیل شدہ نوعیت کی علامت کے ظاہر ہونے کا رجحان رکھتی ہے۔ بلاشبہ غیر کاملیت کی بقا کو بعض اوقات انصاف کے نظریے کے ایک نقص کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ جو ان مثبت بیانات پر بھی سوال اٹھاتی ہے جو ایسا نظریہ پیش کرتا ہے۔ درحقیقت انصاف کا ایک ایسا نظریہ جو نامکمل پن کی منظّم گنجائش رکھتا ہے، آدمی کو بالکل مضبوط اور بَرمحل فیصلوں پر پہنچنے کی اجازت دے سکتا ہے۔(مثال کے طور پر ایک خوشحال دنیا میں قحطوں کے جاری رہنے کی ناانصافی کے بارے میں اور علیٰ ہذا القیاس) اور ایسا وہ ہر ایک سیاسی اور سماجی انتظام کے انتہائی امتیازی جائزوں کا ہر دوسرے انتظام کے ساتھ تقابل کے بغیر کرتا ہے (مثال کے طور پر ایسے سوالات سے نمٹنا جیسے کسی خاص ملک میں ماحولیاتی اسباب کی بنا پر پٹرول کی بِکری پر ٹھیک ٹھیک کتنا ٹیکس لگایا جانا چاہیئے؟)

میں نے کسی اور جگہ یہ بحث کی ہے کہ کیوں ایک مدلل قدر پیمائی کے ایک منظّم اور منضبط نظریے بشمول سماجی انصاف کے جائزے کو کلیتی شکل اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔[۷] نامکمل پن مختلف وجوہات کی بنا پر دیرپا نوعیت کا ہو سکتا ہے۔ بشمول معلومات میں ناقابل عبور خلاؤں کے اور فیصلوں کے ایسے لانیحل پن کے جس میں ایسی غیر مساوی سوچیں شامل ہوں جو مکمل معلومات کے باوجود بھی کلی طور پر ختم نہ ہو سکیں۔ مثال کے طور پر مساوات کی مختلف قابل غور صورتوں میں باہم متصادم دعاوی کو حل کرنا مشکل ہوگا، جس کی ایک بہت خاص صورت وہ ہے جو راوَلز نے ایک لغوی مقولے کی شکل میں منتخب کی ہے جو نادار ترین گروپ کو چھوٹے سے چھوٹے فائدے کے لیے کلی ترجیح دیتا ہے خواہ جب یہ نادار ترین گروپ کے علاوہ دوسرے گروپوں کے بہت زیادہ نقصان پر

بھی منتج ہو۔یعنی ایسے گروپوں کے جو نادار ترین تو نہیں ہیں لیکن بری طرح غریب ہیں، جن کے بارے میں غیر جانبدار مبصرین کی طرف سے بالکل مختلف معقول موقف اپنائے جا سکتے ہیں۔آزادی میں چھوٹے مفادات کو برابر کرنے میں مختلف معقول سمجھوتے ہو سکتے ہیں۔آزادی کو راؤلز کے پہلے اصول میں، معاشی ناانصافی میں کمی۔خواہ وہ کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو۔کے مقابلے میں ترجیح دی گئی ہے۔انصاف کی وجوہات کی کثرت کو تسلیم کرنے کی اہمیت پر اس کتاب میں پہلے بحث ہو چکی ہے اور اس مسئلے کا مزید جائزہ بعد میں آنے والے ابواب میں لیا جائے گا۔

لیکن پھر بھی اتنے مستقل ابہام کے باوجود ہم فوری طور پر اس بات پر رضامند ہونے کے قابل ہو سکتے ہیں کہ بار بار آنے والے قحطوں یا وسیع پیمانے پر طبی علاج سے محرومی میں واضح طور پر کوئی سماجی ناکامی ملوث ہوتی ہے جو فوری طور پر حل کا تقاضا کرتی ہے۔(اس طرح انصاف کی پیش قدمی کا ثمر دیتے ہوئے) اس میں ملوث قیمتوں پر غور کرنے کے بعد بھی۔اسی طرح ہمیں اس امکان کو تسلیم کرنا چاہیئے کہ مختلف افراد کی آزادی کسی حد تک ایک دوسرے سے متصادم ہو سکتی ہے۔(لہٰذا برابر آزادی کے تقاضوں کی کسی fine-tuning کی تفصیلات طے کرنا بہت مشکل ہوگا) لیکن پھر بھی ہم پرزور طور پر اس بات سے اتفاق کر سکتے ہیں کہ قیدیوں پر حکومتی انتظام میں تشدد، یا ملزمان کی ظالمانہ اسیری، بغیر عدالتی طریق کار تک رسائی کے آزادی کی غیر منصفانہ خلاف ورزی ہوگی جو فوری اصلاح کا تقاضا کرتی ہے۔

ایک مزید خیال بھی ہے جو سماجی انصاف کے بارے میں فیصلوں کے نامکمل پن کی سیاسی گنجائش پیدا کرنے کی سمت بہت پرزور طریقے پر کام کر سکتا ہے۔خواہ صورت حال یہ بھی ہو کہ ممکنہ سماجی انتظامات پر ہر شخص کی مکمل فرمائشات ہوں کیونکہ ایک نظریہ انصاف معیاری صورتوں میں مختلف فریقوں کے درمیان اتفاق رائے کی طرف رجوع کرتا ہے (مثال کے طور پر وہ متفقہ رائے جو راؤلز کے ڈھانچے میں اولین صورت حال میں تلاش کی گئی ہے) لہٰذا نامکمل پن اس امکان سے بھی پیدا ہو سکتا ہے کہ کچھ ممتاز افراد جائزوں میں مسلسل اختلافات رکھ سکتے ہیں (بہت سارے تقابلی فیصلوں پر ہم آہنگی سے اتفاق کرنے کے ساتھ ساتھ)۔مخصوص مفادات اور ذاتی ترجیحات کو کسی نہ کسی طرح 'لاعلمی کے پردے' کی قسم کی کچھ تراکیب کے ذریعے غور سے خارج کر دینے کے بعد بھی، سماجی ترجیحات پر ممکنہ طور پر متصادم نظریات باقی رہ سکتے ہیں، مثال کے طور پر کسی کی محنت کے پھل پر حق پر ضرورت کو ترجیح دینا (جیسا کہ تین بچوں کے بانسری کے استعمال کے بارے

میں باہمی جھگڑے کی مثال میں۔)
خواہ جب تمام متعلقہ فریقوں کے انصاف کی اپنی مکمل فرمائشات ہوں جو باہم منطبق نہ ہوں تو درجہ بندیوں کے درمیان ''تقاطع''۔ یعنی مختلف فریقوں کے ''مشترکہ'' اعتقادات۔ ایک جزوی درجہ بندی پیدا کریں گے جس میں اظہار کی مختلف حدود ہوں گی (جو فرمائشات کے درمیان یکسانیت کی حد پر منحصر ہوں گی)[17] ــــ قدر پیمائی کے نامکمل پن کا قابل قبول ہونا بلاشبہ سماجی انتخاب کے نظریے میں عمومی طور پر ایک مرکزی موضوع ہے اور یہ انصاف کے نظریوں کے ساتھ بھی مناسبت رکھتا ہے۔ اگرچہ راوٗلز کا ''نظریہ انصاف بطور منصفی'' اور ایسے دوسرے نظریات اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ایک مکمل اتفاق رائے یقینی طور پر ''اوّلین صورتحال'' اور ایسی دوسری اشکال میں ابھرے گا۔ (اور یہ ایک بیان ہے بجائے کسی ایسی چیز کے جو حقیقتاً پیش کیے گئے دلائل سے ثابت شدہ ہو۔)
پس نامکمل انفرادی قدر پیمائیوں اور مختلف افراد کے جائزوں کے مابین نامکمل انطباق دونوں اسباب کی بنا پر اصراری نامکمل پن سماجی انصاف کے فیصلوں کا ایک مشکل پہلو ہوسکتا ہے۔ یہ کامل منصفانہ معاشرے کی تلاش کے لیے ایک مشکل مسئلہ ہوسکتا ہے اور ماورائی نتائج کے اخذ کرنے کو مشکل بنا سکتا ہے[۸] لیکن پھر بھی ایسا نامکمل پن بہت سے معاملات میں انصاف کے بارے میں تقابلی فیصلے میں رکاوٹ نہیں بنے گا۔ جہاں مخصوص جوڑے جوڑے درجہ بندیوں پر خاصا اتفاق رائے موجود ہوگا ــــ اس بارے میں کہ کس طرح انصاف کو بڑھاوا دیا جائے اور ناانصافی کو کم کیا جائے۔
پس انصاف کے تعلقاتی نقطۂ نظر اور ماورائی نقطۂ نظر کے درمیان رخنہ خاصا جامع محسوس ہوتا ہے۔ یہ سوال کہ ''منصفانہ معاشرہ کیا ہے؟ میں استدلال کر چکا ہوں کہ باوجود اپنی دانشورانہ دلچسپی کے ایک مفید نظریہ انصاف کے لیے کوئی اچھا نقطۂ آغاز نہیں ہے۔ اس میں مزید ایک نتیجہ کا اضافہ کیا جانا چاہیئے تاکہ یہ کوئی عمدہ نقطۂ اختتام بھی نہ ہو۔ جامع انصاف کا ایک منظّم نظریہ نہ تو اس کی ضرورت محسوس کرتا ہے اور نہ ہی لازمی طور پر اس سوال کا کوئی جواب دیتا ہے 'ایک منصفانہ معاشرہ کیا ہے؟'

سماجی انتخاب بطور استدلال کے قالب کے

تو پھر انصاف کے نظریے کے لیے سماجی انتخاب کے نظریے کے مناسبت رکھنے والے کون سے

نکات ہیں؟ بہت سے روابط ہیں، لیکن میں یہاں اہم شراکت کے سات نکات پر فوکس کروں گا، سماجی تعبیرات پر فوکس پر مستزاد (جن پر پہلے ہی بحث ہو چکی ہے)۔[18]

(I) تقابلی پر فوکس نہ کہ صرف ماورائی پر

سماجی انتخاب کے نقطۂ نظر کی نظریہ انصاف کے لیے اہم ترین خدمت اس کا تقابلی جائزوں کے ساتھ تعلق ہے۔ یہ ماورائی کی بجائے تعلقاتی قالب، اپنی توجہ اس امر کے پیچھے کہ کیا انتخاب کیا جائے اور کیا فیصلے کئے جائیں موجود عملی استدلال پر مرکوز کرتا ہے، بجائے اس کے کہ اس بات پر خیال آرائی کی جائے کہ ایک کامل منصفانہ معاشرہ (جس پر کوئی اتفاق رائے ہو یا نہ ہو) کیسا نظر آئے گا۔ ایک نظریہ انصاف کے پاس ان انتخابات کے بارے میں جو حقیقتاً پیشکش پر ہوں کہنے کو کچھ ہونا چاہیے بجائے محض ہمیں ناقابل شکست شان وشوکت کی ناخوشگوار خیالی دنیا میں الجھائے رکھنے کے کیونکہ میں نے اس تقابل پر پہلے ہی خاصی بحث کر لی ہے لہٰذا اب میں یہاں اس پر مزید تبصرہ نہیں کروں گا۔

متقابل اصولوں کی ناگزیر کثرت تعداد کو تسلیم کرنا

سماجی انصاف کے نظریے نے دلائل کی کثرت کو خاصی حد تک تسلیم کیا ہے، جن میں سے سب کے سب، سماجی انصاف کے مسائل پر غور کرتے ہوئے ہماری توجہ کا تقاضا کرتے ہیں اور بعض اوقات وہ ایک دوسرے سے متصادم بھی ہو سکتے ہیں۔ یہ ناگزیر کثرت ہوسکتا ہے کہ ناممکن پن کا نتیجہ پیدا کرے یا نہ کرے جو ایک تعطل کو جنم دے لیکن ناقابل حذف اصولوں کی پائیدار کشاکشوں کے امکان کو مدنظر رکھنے کی ضرورت ایک نظریہ انصاف میں بہت اہم ہو سکتی ہے۔ آنے والے ابواب میں اس کثرت کا مزید کھوج لگایا جائے۔

(3) تجزیہ نو کی اجازت دینا اور اس میں آسانی پیدا کرنا

کچھ اہمیت رکھنے والا ایک اور پہلو وہ طریقہ ہے جس میں سماجی انتخاب کے نظریے نے مستقل طور پر جائزہ نو اور مزید چھان بین کی گنجائش پیدا کی ہے۔ بلاشبہ ایرو کے ناممکن پن کے نظریے جیسے نتائج کی طرف سے ایک بڑی خدمت یہ ثابت کرنا ہے کہ سماجی فیصلوں کے بارے میں عمومی اصول جو ابتدائی طور پر خوشنما نظر آتے ہیں ہوسکتا ہے بعد میں بہت الجھن کا باعث بن جائیں کیونکہ ہوسکتا ہے کہ وہ درحقیقت دوسرے عمومی اصولوں سے کہ وہ بھی کم از کم ابتدائی طور پر خوشنما

نظر آتے ہوں، متصادم ہوں۔
ہم اکثر اوقات خواہ خفیہ طور پر ہی سہی۔ بہت سے مخصوص کیسوں میں ان اصولوں کی موزونیت کے بارے میں سوچتے ہیں۔ جو ان تصورات پر ہماری توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ انسانی ذہن اکثر اوقات عمومی اصولوں کے انتہائی وسیع دائرے کو مناسب گرفت میں نہیں لا سکتا۔ لیکن جب ایک مرتبہ یہ اُصول بے قید مفہوم میں تشکیل پا جاتے ہیں، منجملہ دیگر چیزوں کے بہت سے دوسرے معاملات کا احاطہ کرتے ہوئے، جو ان کے علاوہ تھے جنہوں نے ان اصولوں میں ہماری دلچسپی کو ابھارا، اس وقت جب ہم نے گویا کہ نقطہ دار لکیر کے اوپر دستخط کئے تو پھر ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہے کہ کس چیز نے دینا ہے اور کیوں دینا ہے۔ کچھ لوگ سماجی انتخاب کے نظریے کو بہت زیادہ فراخدل اور غیر فیصلہ کن پائیں گے۔ (کنڈورسیٹ نے اپنے نتائج کو بحث کر کے آغاز کے طور پر دیکھا نہ کہ اس کے اختتام کے طور پر) لیکن اس کا متبادل، جس کی بہت اچھی وضاحت راؤلز اور نوزک کے نظریہ ہائے انصاف جیسے رائج الوقت نظریات نے کی ہے جس میں بہت زیادہ سخت گیر اور سخت اصولوں پر غیر لچکدار اصرار کیا گیا ہے، نظریہ انصاف کو اس کا حق ادا نہیں کرتا۔

جزوی حلوں کا قابلِ اجازت ہونا

سماجی انتخاب کا نظریہ اس امکان کی اجازت دیتا ہے کہ ایک مکمل نظریہ انصاف بھی انصاف کے بارے میں نامکمل درجہ بندیاں دے سکتا ہے۔ یقیناً بہت سے معاملات میں نامکمل پن اڈعائی ہو سکتا ہے، جو ایسے بیانات دیتا ہے جیسا کہ X اور Y کی انصاف کے مفہوم میں درجہ بندی نہیں کی جا سکتی۔ اس کا تقابل ایسے نامکمل پن سے کیا جا سکتا ہے جسے غیر حتمی طور پر قبول کیا جائے جبکہ وہ تکمیل کا انتظار کر رہا ہو یا اس کی طرف بڑھ رہا ہو، زیادہ معلومات، زیادہ باریک جائزے یا کسی اضافی پیمانے کے استعمال کی بنیاد پر۔
نظریۂ انصاف کو قطعی اور غیر حتمی دونوں طرح کے نامکمل پن کے لیے گنجائش پیدا کرنی چاہئے۔ غیر حتمی نامکمل پن عملی مشکلات کی عکاسی کرتا ہے۔ بجائے کسی گہرے تصوراتی یا اقداری تعطل کے۔ عملی مسائل کا تعلق محدود علم، اندازوں کی پیچیدگی یا اطلاق میں کسی اور عملی رکاوٹ سے ہو سکتا ہے (جیسا کہ وہ خیالات جن کا کھوج روشنی بخش اور زوردار انداز سے ہربرٹ سائمن نے لگایا ہے جو اس کے اہم محدود عقلیت کے تصور پر منتج ہوئے ہیں)[19]
خواہ جب نامکمل پن اس مفہوم میں غیر حتمی بھی ہو تو بھی یہ کسی روبہ عمل نظریہ انصاف میں جگہ پانے

کے تقاضے میں خاصا سخت جان ہوسکتا ہے۔ تجزیہ نو اور ممکنہ توسیع کی گنجائش کے ساتھ مخلوط ہو کر۔ اس کے تقابل میں، قطعی نامکمل پن میں حل کی جزوی نوعیت کسی نظریہ انصاف کی طرف سے پیش کیے گئے نتائج کا ایک جز دلاینفک ہوتی ہے، خواہ نظریہ بذات خود مزید چھان بین اور نظر ثانی کے لیے کھلا ہو۔

(5) تعبیرات اور مداخلات کا تنوع

سماجی انتخاب کے نظریے کا ہیتی ڈھانچہ جو اکثر اوقات معقولات کے سیٹوں کی رہنمائی میں ایک طرف انفرادی درجہ بندیوں اور دوسری طرف سماجی نتائج کے درمیان عملی تعلقات کا کھوج لگانے کی شکل اختیار کرتا ہے۔ متبادل تعبیرات کے لیے کھلا ہے۔ مثال کے طور پر اس شعبے کے اندر ہی انفرادی مفادات کے مجموعے اور انفرادی فیصلوں کے مجموعے کے درمیان فرق میں خاصی دلچسپی پائی جاتی ہے۔[20]

کسی شخص کی آواز کی اہمیت یا تو اس وجہ سے ہوسکتی ہے کہ اس کے مفادات ملوث ہوں یا اس وجہ سے کہ اس کا استدلال اور فیصلہ بحث کو روشنی دے سکتا ہو۔ علاوہ ازیں کسی شخص کے فیصلے کو اہم سمجھا جا سکتا ہے یا تو اس وجہ سے کہ وہ براہ راست ملوث فریقوں میں سے ایک ہے (اسے ''رکنیت کا استحقاق'' کہا جا سکتا ہے) یا اس وجہ سے کہ اس شخص کا پس منظر اور اس کے پیچھے دلائل قدر پیمائی میں اہم دانش اور بصیرت ہیں اور خواہ وہ شخص براہ راست ملوث فریق نہ بھی ہو تو بھی اس کو سماعت کرنے کا ایک جواز بنتا ہے (اسے خردافروزی کی مناسبت کہا جا سکتا ہے)[21] راؤلز کی ''انصاف بطور منصفی'' کی دنیا میں رکنیت کا استحقاق ہی سیاسی سطح پر تمام تر توجہ حاصل کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے (اگرچہ راؤلز اولین صورت حال کی تجویز انصاف کے اصولوں کے چناؤ میں ان کے مخصوص مفادات کے اثر کو کاٹ پھینکنے کے نقطۂ نظر سے پیش کرتا ہے) جبکہ آدم سمتھ کی طرف سے پیش کیے گئے نقطۂ نظر میں جو غیر جانبدار تماشائیوں کی طرف رجوع کرتا ہے دور دراز کی آوازوں کو اپنے ''خردافروزی کی مناسبت'' کی وجہ سے اہم مقام دیا جائے گا مثال کے طور پر اپنے مقامی تناظر کی تنگ نظری سے گریز کرنے کے سلسلے میں اس تقابل کا مزید بھرپور کھوج باب 6 میں لگایا جائے گا۔

بعض اوقات نام نہاد ''انفرادی'' درجہ بندیوں اور ترجیحات کو مختلف افراد کی درجہ بندیوں اور ترجیحات کے طور پر نہیں لیا جا سکتا بلکہ مختلف فیصلہ طلب مسائل کے بارے میں ایک ہی شخص کے مختلف نقطۂ ہائے نظر کے طور پر لیا جا سکتا ہے جن میں سب کے سب کچھ نہ کچھ احترام اور توجہ حاصل

کریں گے۔ایک اور اختلاف اس امکان سے تعلق رکھتا ہے کہ ہوسکتا ہے انفرادی درجہ بندیاں ہرگز انفرادی ترجیحات کی نہ ہوں (اس کے مختلف مفاہیم میں سے کسی مفہوم میں بھی نہیں) جیسا کہ عام طور پر رائج الوقت سماجی انتخاب کے نظریے میں فرض کیا جاتا ہے، بلکہ مختلف درجہ بندیاں ہوں جو مختلف قسم کے استدلالات سے پیدا ہوئی ہوں۔عمومی طور پر سماجی انتخاب کا نظریہ بطور ایک شعبہ علم کے تناظرات اور ترجیحات کے تنوع پر مبنی سماجی انتخاب کے بارے میں مجموعی فیصلوں پر پہنچنے سے متعلق ہے۔

(6) متعین اظہار اور استدلال پر زور

کامل بیان شدہ معقولات اور احتیاط سے قائم شدہ اشتقاقات میں کچھ عام خوبی ہے جو اس بات کو دیکھنے میں کہ کیا دعویٰ کیا جارہا ہے اور وہ متعین طور پر کیا نتیجہ پیدا کرتے ہیں آسانی پیدا کرتے ہیں کیونکہ وہ تقاضے جن کا ربط انصاف کی پیروی سے ہوتا ہے عوامی بحث مباحثے میں اور بعض اوقات نظریہ ہائے انصاف میں بھی اکثر زیادہ واضح اظہار اور زیادہ بھرپور دفاع کی خاصی گنجائش چھوڑ جاتے ہیں یہ وضاحت بذات خود ایک طرح کی خدمت ہوسکتی ہے۔

مثال کے طور پر راوٗلز کے اس دعوے پر غور کیجئے کہ اولین صورت حال میں ایسی ترجیحات کے ساتھ جن کی وہ تخصیص کرتا ہے ایک معاہدہ ابھرے گا جو اس کے پہلے اصول کے تحت مجموعی طور پر آزادی کی ترجیح کو محیط ہوگا، اور اس کے دوسرے اصول کے تحت بنیادی اشیاء کے قبضے سے اندازہ لگائے گئے غریب ترین گروہ کے مفادات کی مشروط ترجیح کو۔[۹]

لیکن دوسرے متبادل معاہدات بھی ہیں جو نیز کشش رکھتے ہیں اور ہوسکتا ہے کہ اس پر اولین صورت حال کے حالات میں بھی کوئی واضح اتفاق رائے ہو یا نہ ہو۔راوٗلز کا یہ یقین کہ اس کے دو اصول اولین صورت حال میں۔متفقہ طور پر ابھریں گے، کسی قسم کے متعین استدلال سے تائید حاصل نہیں کرتا اور یہ بات مکمل طور پر واضح بھی نہیں ہے کہ کون سے معیاراتی مقدمات اس متعین انتخاب کی طرف رہنمائی کریں گے یا اس کے ساتھ ہم آہنگ ہوں گے۔درحقیقت سماجی انتخاب کے نظریے میں متعدد خاصی تفصیلی تحقیقات نے واقعتاً راوٗلز کے مفروضات کی معقولاتی بنیاد کی شناخت کی ہے [22] اور یہ واضح کرنے میں مدددی ہے کہ یہ مباحثے کس بارے میں ہیں۔اگرچہ معقولاتی روابط اس مشکل مسئلے کو حل نہیں کرتے کہ یقینی طور پر کیا انتخاب کیا جائے وہ یہ رہنمائی کرتے ہیں کہ معیاراتی مباحثات ثمر بار طریقے سے کس طرح آگے بڑھ سکتے ہیں۔

انسانی اقدار اور سماجی استدلال کی پیچیدہ نوعیت کو مدنظر رکھتے ہوئے انہیں بعض اوقات متعین معقولاتی الفاظ میں گرفت میں لینا مشکل ہوسکتا ہے لیکن پھر بھی وضاحت کی ضرورت جس حد تک بھی وہ حاصل کی جاسکتی ہے، ایک لازمی مکالماتی خوبی رکھتی ہے، یہ کہ مقولہ سازی کی سمت کس حد تک جانا چاہئے، خاصی حد تک ایک قوتِ فیصلہ کا معاملہ ہے، ایک طرف متعین خصوصیت سازی کے دعاوی اور دوسری طرف ان پیچیدگیوں سے نمٹنے میں جن کے بارے میں مقولہ سازی کرنا مشکل ہوسکتا ہے لیکن جو اس کے باوجود اہم معاملات ہیں جن پر مفید طریقے سے قدرے زیادہ عمومی اور کسی حد تک ڈھیلے ڈھالے الفاظ میں بحث کی جاسکتی ہے۔

(7) سماجی انتخاب میں عوامی استدلال کا کردار

اگرچہ سماجی انتخاب کے نظریے کا آغاز متعدد ریاضی دانوں کے ہاتھوں ہوا لیکن اس مضمون کا عوامی استدلال کی علمبرداری کرنے سے گہرا تعلق ہے۔ ریاضیاتی نتائج عوامی بحث مباحثے میں بطور مداخلت کے ہوسکتے ہیں جیسا کہ خود کنڈورسیٹ نے جو خود ایک ممتاز ریاضی دان تھا چاہتا تھا کہ وہ ہوں۔ ناممکن پن کے نتائج۔ بشمول ووٹنگ کے تضاد کے جو کنڈورسیٹ کی طرف سے شناخت کیا گیا اور ایرو کی طرف سے قائم کیا گیا بہت زیادہ چھا جانے والا ناممکن پن کا نظریہ جزوی طور پر عوامی بحث مباحثے میں شراکت داری کے مقصد سے تشکیل دیئے گئے ہیں اس بارے میں ان مسائل سے کیسے نمٹا جاسکتا ہے اور کون سے متبادلات پر غور کرنا اور ان کی چھان بین کرنا ہے۔ (۱۰)

سماجی انتخاب کے نظریے میں ایک اور کلیے پر غور کریں (پریشین لبرل کا ناممکن پن) جو افراد کی اپنی متعلقہ ذاتی زندگیوں پر آزادانہ اختیار پر کم از کم اصرار کے بارے میں بھی ناموافقت کا اظہار کرتا ہے حالانکہ وہ کسی بھی دوسرے انتخاب پر ان تمام افراد کی متفقہ ترجیحات کے لیے احترام رکھتا ہے۔ 23 اس نتیجے کے پیچھے جو میں نے 1970ء میں پیش کیا تھا اس ناممکن پن کے نتیجے اور بلاشبہ اس کے مفاہیم کی نوعیت اور اسباب پر ایک وسیع لٹریچر آیا۔ 24 خصوصی طور پر یہ ترجیح کی مناسبت کی تنقیدی چھان بین اور ساتھ ہی ساتھ سماجی انتخاب میں آزادی اور آزادی پسندی کی اہمیت کو گرفت میں لانے کے صحیح طریقہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ یہ اس بات کو بھی واضح کرتا ہے کہ کسی ترجیح کے پیچھے استدلال ایک فرق پیدا کرسکتا ہے، خواہ جب یہ ترجیح متفقہ طور پر بھی کیوں نہ اپنائی گئی ہو۔

(ان مسائل پر مزید بحث باب نمبر 14، مساوات اور آزادی میں کی جائے گی)۔ اس چیز نے ان

بحثوں کی طرف بھی رہنمائی کی ہے جو لوگوں کے ایک دوسرے کے حقوق کے احترام کے بارے میں ہیں اپنی ذاتی زندگیوں پر ایثار کرتے ہوئے۔ کیونکہ ناممکن پن کا نتیجہ ایک ایسی صورتحال سے بھی استفادہ کرتا ہے جسے ''آفاقی دائرہ'' کہا جاتا ہے، جو انفرادی ترجیحات کے کسی بھی سیٹ کو یکساں طور پر قابل قبول ہو جاتا ہے، جو انفرادی ترجیحات کے کسی بھی سیٹ کو یکساں طور پر قابلِ قبول بناتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر صورتحال یہ نکلے کہ تمام لوگوں کی آزادیوں کا تحفظ کرنے کی خاطر ہمیں اپنی متعلقہ اقدار میں ایک دوسرے کے لیے برداشت پیدا کرنا ہے تو پھر یہ برداشت پیدا کرنے کے لیے عوامی استدلال کا جواز ہے۔[25] پس جو کچھ بظاہر محض ناممکن پن کا ایک نتیجہ ہے وہ دراصل عوامی استدلال کی مختلف اقسام کے لیے پوشیدہ مفاہیم رکھتا ہے بشمول ترجیحات کے معیاراتی موقف کے آزادی کے تقاضوں کو سمجھنے کے اور استدلال اور طرزِ عمل کے معیارات کے تجزیہ نو کی ضرورت کے۔[26]

اداراتی اصلاح اور طرزِ عمل کی تبدیلی کا باہمی انحصار

جیسا کہ پہلے بحث ہو چکی ہے معاشرے میں طرزِ عمل کی شرائط کے پیش نظر سماجی انصاف کی بنیاد پر طرزِ عمل پر دوبارہ غور کرنے کو دی جانے والی حوصلہ افزائی اور سماجی انصاف کی پیروی کو بڑھاوا دینے کی اداراتی ضرورت کے مابین ایک دوطرفہ تعلق ہے۔ مثال کے طور پر کنڈورسیٹ کا عورتوں کی تعلیم پر اصرار دوسری چیزوں کے ساتھ عوامی معاملات میں اور ساتھ ہی ساتھ خاندانی اور سماجی زندگی میں اس کی طرف سے عورت کی آواز کی پذیرائی سے مربوط تھا۔ اس کے بدلے میں عورتوں کی آواز کا کردار ہماری اس طرف رہنمائی کر سکتا ہے کہ ہم عوامی پالیسی میں عورتوں کی تعلیم کو ترجیح دیں بطور معاشرے میں انصاف کو بڑھاوا دینے کے ایک حصے کے، اس کے براہ راست مفادات اور بالواسطہ نتائج دونوں کی خاطر۔

کنڈورسیٹ کے معاشرے کے بارے میں نقطۂ نظر میں تعلیم اور خرد افروزی کا کردار مرکزی ہے۔ مثال کے طور پر آبادی کے مسائل پر لہر کو روکنے میں انسانی عقل کی ناکامی کے بارے میں مالتھس کی یک سو ذہنی پریشانی کے تقابل میں اس کے باریک بین خیالات پر غور کریں۔ کنڈورسیٹ نے اضافے کی شرح کم نہ ہونے کی صورت میں شدید حد سے زیادہ آبادی کے امکان کی طرف اشارہ کرنے میں مالتھس پر سبقت حاصل کی۔ ایک ایسی رائے جس سے خود رابرٹ مالتھس پیچھے ہٹ گیا تھا۔ جیسا کہ اس نے یہ تسلیم کیا، جب اس نے آبادی کی عام تباہی کا چونکا دینے والا نظریہ آگے

بڑھایا۔

تاہم کنڈورسیٹ نے یہ فیصلہ بھی کیا کہ ایک سماجی خردافروزی، عوامی بحث مباحثے اور زیادہ وسیع عورتوں کی تعلیم والا ایک زیادہ تعلیم یافتہ معاشرہ آبادی کے اضافے کی شرح کو ڈرامائی طور پر کم کرے گا بلکہ اسے روک لے گا اس کا رخ معکوس کردے گا۔ ایک تجزیے کا ایک ایسا راستہ جس سے مالتھس نے مکمل طور پر انکار کیا اور جس کے لیے اس نے کنڈورسیٹ کی اس کی سادہ لوحی پر گوشمالی کی۔[11] آج جب یورپ بجائے آبادی کے پھٹاؤ کے آبادی کے سکڑاؤ کے خوف سے نبرد آزما ہے اور پوری دنیا میں آبادی کے اضافے کی شرح کو کم کرنے کے لیے عمومی طور پر تعلیم اور خصوصی طور پر عورتوں کی تعلیم کے ڈرامائی اثرات کے بارے میں شہادات اکٹھی ہورہی ہیں تو کندورسیٹ کے خردافروزی کے استحسان اور باہمی تعامل کی فہمید نے مالتھس کی خوفناک مردم بیزاری سے زیادہ تائید حاصل کی ہے، مالتھس کہ جس نے خاندان کے حجم کو کم کرنے کے لیے بلا جبر انسانی استدلال کے کردار کو مسترد کردیا۔27 خاندانی فیصلوں اور سماجی طریق ہائے کار پر انفرادی اور اجتماعی استدلال کے کردار پر کنڈورسیٹ کی طرف سے دیئے جانے والے زور کی عکاسی، سماجی انتخاب کے نظریہ بطور عمومی نقطۂ نظر کو نظریاتی سہارا دینے میں بہت عمدہ طریقے سے ہوئی ہے۔

بلاشبہ، ایک طرف عوامی استدلال اور دوسری طرف شراکتی سماجی فیصلوں کے تقاضوں کے مابین ربط، نہ صرف جمہوریت کو زیادہ موثر بنانے کے عملی چیلنج کے لیے مرکزی حیثیت رکھتا ہے، بلکہ سماجی انتخاب اور منصفی کے تقاضوں پر مبنی موزوں طور پر وضاحت شدہ سماجی انصاف کی بنیاد رکھنے کے تصوراتی مسئلے کے لیے بھی۔

ان دونوں مشقوں کا اس مہم میں ایک اہم مقام ہے جس میں یہ کتاب مصروف ہے۔

حواشی

(۱) اس وقت ہندوستان ذہنی آزادخیالی سے معمور تھا جو کم وبیش وہ دور تھا جب عظیم رزمیئے رامائن (خاص طور پر والمیکی رامائن) اور مہابھارت ترتیب دیئے گئے، جن کا زمانہ ساتویں اور پانچویں صدی ق م کے درمیان مقرر کیا جاتا ہے۔ رومیوں کے اندر اعتقادات اور دلائل کی عظیم آزادخیالی پر والمیکی رامائن کے نئے کلے سنسکرت لائبریری ایڈیشن، مرتبہ رچرڈ گومبرچ اور شیکڈن پولاک (جو نیویارک یونیورسٹی

پریس سے شائع ہوئی ہے) کے میرے پیش لفظ میں بحث کی گئی ہے۔یہی وہ وقت تھا جب گوتم بدھ اور مہاویر جین نے، چھٹی صدی قبل مسیح سے لے کر، اس وقت کی غالب مذہبی وقیانوسیت کے لیے ایک بڑا چیلنج پیش کیا۔

(۲) جیسا کہ بعد میں بحث کی جائے گی (باب نمبر 15 ''جمہوریت بطور عوامی استدلال، میں) یہ یونانی اثر کے تحت ہی تھا کہ ہندوستانیوں نے بلدیاتی نظم ونسق میں جمہوری حکمرانوں کے اپنے تجربات کا آغاز کیا۔ دوسری طرف یونانی بھی ہندوستانی خیالات اور فلسفے میں خاصی دلچسپی لینے لگے، اکثر اوقات قدرے رومانی انداز میں۔ اس دور کے یونانی اور ہندوستانی فلسفوں کے مابین مشابہتوں پر دیکھیے تھامس لک ای ولے کا شاندار مطالعہ

The Stop of Ancient
Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies
(New York: All Worth Press,2002)

ہوسکتا ہے کچھ مشابہتیں آزدانہ طور پر پیدا ہوئی ہوں لیکن اثر اور باہمی تعامل کے بڑے بڑے شعبے بھی ہیں۔ ایک اہم مطالعہ جو افسوس ہے کہ شائع نہیں ہوا جان مجر کا ہے۔ ہندوستانی، یونان اور روم: کلاسیکی دور میں شرق وغرب کے روابط، مثنیٰ شدہ۔

(Office of the UK Deputy High Commissioner, Kolkota, India, 2003.)

(۳) ان کمزوریوں میں سے کچھ پر پہلے ہی بحث ہو چکی ہے اور دوسروں کو آنے والے ابواب میں لیا جائے گا۔ ان فروگزاشتوں اور غلطیوں کی فہرست کے آخری شق نے معیاری لٹریچر میں قدرے روایتی انداز میں کچھ توجہ حاصل کی ہے۔ ایسے نظریات کی ضرورت کو تسلیم کرنے کے ذریعے جو''غیر مثالی'' حالات سے نمٹیں۔ تاہم دوسری شقوں کو مثالی اور غیر مثالی نظریات کے فرق کے مفہوم میں معاون طریقے پر نہیں سمجھا گیا لہٰذا انہیں ایک ہی لاٹھی سے نہیں ہانکنا چاہئے۔ ''مثالی نظریئے'' کے دائرے اور حدود کو

Social Justice, Ideal Theory, Non Ideal Circumstances, Sial
Theory and Practice,34 July 2008,

پر ایک روشنی بخش مذاکرے میں جو نگرڈ روبینز اور آڈم سوفٹ کی طرف سے منعقد کیا گیا، واضح کیا گیا ہے۔

(۴) ناممکن پن کے نظریات اور اس سے ابھرنے والے تعمیری اختلافات کے درمیان تحریکاتی اور تجزیاتی تعلقات پر میرے نوبیل لیکچر The Possibility of Social Choice, American Economic Review, 89 (1999) میں اور Le Prix Nobel 1998 (Stockholm: The Nobel Foundation,1999) میں بحث کی گئی ہے۔ اس میں شامل ریاضیاتی تعلقات کی چھان پھٹک میرے درج ذیل مضامین میں کی گئی ہے۔

Choice, Welfare and Managment - (Oxford: Blackwell; Cambridge, M.A. Harvard Universty Press (1999). Social Choice Theory in K.G Arrow and M.Intriligator (eds), Handbook of Mathematical Economics, Vol 3 (North Holland ,1980).

(۵) جیسا کہ ابھی بحث کی جائے گی ان انفرادی درجہ بندیوں کی تعبیر جو اس طریق کار میں معلوماتی مواد مہیا کرتے ہیں بہت سے مختلف طریقوں سے کی جاسکتی ہے اور یہ تنوع سماجی انتخاب کے نظریے کے دائرہ کار کے لیے اور اس کی اس صلاحیت کے لیے اہم ہے کہ یہ سماجی انتخاب کے طریقے کو سماجی جائزے کے مختلف مسائل کے لیے ڈھال سکتا ہے۔

دیکھئے:

Social Choice Re-examined, edited by Kenth J. Arrow, Amartya Sen and Kotaro Suzuonura (London: Maemillan, 1997); Handlook of Social Choice and Welfare, vol1, edited by Kenth J.Arrow.

Amartya Sen and Kotaro Suzcemura (Amsterdam) 171 and Oxford: Elsenier, 2002; Vol.2 for theong) ; The Handlook of Rational and Social Choice, edited by Paul Anand, Prasanta K. Pattanaik and Clemens Puppe (Oxford: Oxford Universty Press 2009.)

(۶) تاہم دیکھئے Will Kymlicka کی

Rawls on Telelogy and Dentology, Philosophy and Public Affairs, 17 (Summer 1988).

(۷) یہ سماجی انتخاب کے نظریے کے بارے میں اس نقطۂ نظر کا مرکزی پہلو تھا جسے میں نے اپنی کتاب Collective Choice and Social Welfare(1970) میں آگے بڑھانے کی کوشش کی۔ اس مسئلے کا تنقیدی تبصروں کے جواب میں میرے کچھ مضامین میں دوبارہ جائزہ لیا گیا ہے۔ ان میں شامل ہیں

Maximization and theAct of Choice, Econometrica, 65 (1997); The Possibility of Social Choice, American Economic Reviews, 89 (1999); and, Incompletness and Reasoned Choice; Synthese, 140 (2004)

علاوہ ازیں دیکھئے

Issac Lew کے جواب جو Amartya Sen کے اخیر میں Synthese کے اسی شمارے میں ہے اوراس کی اہم کتاب:

Hard Choice(Cambridge: CambridgeUniversty Press,1986)

(۸) ایک ریاضیاتی نکتے پر، یہ بات تسلیم کی جانی چاہئے کہ ایک متناہی سیٹ پر ایک متعدی لیکن نامکمل ترتیب غیر متغیر طور پر ایک یا زیادہ اعلیٰ ترین عناصر کو جنم دے گی اس مفہوم میں کہ وہاں ایک یا زیادہ ایسے متبادلات ہوں گے جو کسی اور عنصر سے مغلوب نہیں ہوں گے۔ تاہم ایک اعلیٰ ترین سیٹ کو ایک بہترین عناصر والے سیٹ کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہتے کیونکہ اعلیٰ ترین پَن ایک بہترین عنصر کی موجودگی کی ضمانت نہیں دیتا (یعنی ایک واحد ایسا عنصر جو کسی دوسرے سے خراب تر نہ ہو) اعلیٰ ترین پن (جو ایک قابل قبول انتخاب کے لیے مطلوب ہوتا ہے) اور عمدہ ترین پن (جو ایک مکمل انتخاب کے لیے مطلوب ہوتا ہے) کے مابین امتیاز کی دوررس مناسبت کے لیے دیکھئے میری

Internal Consistency of Choice, Econometrica , 61 (1993), Maximization and theAct ofChoice, Economitrica, 65 (1997).

اس میں ملوث ریاضیاتی فرق کی اساسی نوعیت کے لیے درج ذیل تحریریں دیکھی جاسکتی ہیں۔

N.Bourbabi, General Tepology, Parts I and II English Translation (Reading, M.A: Addison- Wesley, 1966), and Theory of Sets (Reading, M.A: Addison- Wesley, 1968).

(۹) راؤلز اپنی Theory of Justice(1971) میں اس بات پر کافی دلائل پیش کرتا ہے کہ یہ اصول

اولین صورت حال میں کیوں کشش رکھیں گے اور اپنی بعد کی تحریروں خصوصاً (1993) Political Liberalism میں قدرے وسیع تر دلائل سے ان کی تائید کرتا ہے۔

(۱۰) جیمز بوکانان کی تصانیف میں اور اسکی طرف سے قیادت کئے گئے عوامی انتخاب کے مکتب فکر کی طرف سے عوامی استدلال کی اہمیت اور کردار کی وضاحت کرنے میں بہت بڑا حصہ ڈالا گیا ہے، دیکھئے جیمز بوکانان کی

Social Choice, Democracy, and Free Markets, Individual Choice in Voting and the market, both Publishedin the Journal of political Economy, 62 (1954).

علاوہ ازیں دیکھئے اس کی

Liberty, Market and theState (Brighton: Wheatsheaf) Books 1986).

اور گورڈن ٹولاک کے ساتھ مشترکہ طور پر

The Caculus of Consent (Ann Arleor, MI: Universty of Michigan Press 1962.)

(۱۱) دیکھئے

Marie-Jean-Antone-Nicholas de caritar, Marquis de Condorcets Esquises dun Tableaue historiqe des progress de, l'espirit humain (for later reprints of that volume, see Qeuures de Condorcet,Vol.6 (Paris: Fermin Didot Freres, 1847); recently republished, Stuttgart: Friedrich Fromman verlag, 1968); Thomas Robert Mathus, Essay on Principle of Population, As it Affects the Future Improvements of Society with Remarks on the Speculation of Mr. God win, M.Condercet and other writerrs (London: J.Jhoson, 1798; in the Penguim classics edition, edited by enthony Flew, An essay in the Principle of Population (Harmonds Worth Penguim Books, 1982)).

5

غیر جانبداری اور معروضیت

عظیم شاہی قلعے اور قید خانے باسٹیل پر پیرس میں 14 جولائی 1789ء کو ہلہ بولا گیا۔ جوں جوں انقلاب نے زور پکڑا تو فرانسیسی قومی اسمبلی نے اگست میں ''انسان کے حقوق کا اعلان'' پاس کیا اور نومبر میں اس کے کسی رکن کو لوئی شانز دہم کے ماتحت کوئی بھی عہدہ قبول کرنے کی مخالفت کر دی۔
کیا ایڈمنڈ برک نے، جس نے ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت کے تحت مظلوم ہندوستانیوں کے حق میں اس قدر ہمدردانہ آواز اٹھائی، (جیسا کہ تعارف میں بیان کیا گیا) اور جس نے 1776ء کے محکوم امریکیوں کے اپنے انقلاب میں ان کے حق میں آواز اٹھائی، فوری طور پر انقلابِ فرانس کو خوش آمدید کہا، کیا وہ اس انقلابی سوسائٹی کے حق میں ہمدردانہ رویہ رکھتا تھا؟ جس نے نومبر میں لندن میں اپنی مشہور میٹنگ میں فرانس کی قومی اسمبلی کو اس کے انقلابی عہد کے لیے مبارکباد پیش کی؟ جواب ہے ''نہیں''۔ برک کلیتاً انقلاب فرانس کے خلاف تھا اور اس نے غیر مبہم انداز سے فروری 1790ء میں لندن میں پارلیمنٹ میں اس کی مذمت کی۔
برک ایک وِہگ تھا لیکن انقلاب فرانس پر اس کا موقف واضح طور پر قدامت پسندانہ تھا۔ بلاشبہ اس انقلاب کے تجزیے نے اس کی رہنمائی اس کی کتاب Reflections on the Revolution in France میں جدید قدامت پسندانہ فلسفے کے بارے میں بنیادی بیانات میں سے ایک کی تشکیل کی طرف کی۔ تاہم اس میں برک کے ہندوستان کے بارے میں انقلابی موقف کے ساتھ

کوئی تضاد نہیں ہے کہ یہ کبھی بنیادی سطح پر قدامت پسندانہ تھا، کیونکہ برک دوسری چیزوں کے ہمراہ قدیم ہندوستانی سماجی نظام اور کام کرنے والے معاشرے کی تباہی کا نوحہ کر رہا تھا۔ اپنے قدامت پسندانہ رجحان کی مطابقت میں برک ہندوستان میں نئے برطانوی راج کی پیدا کردہ شورش کے خلاف تھا اور وہ فرانس میں واقع ہونے والی شورش کے بھی خلاف تھا۔ آج کی جماعت بندی کی فکر میں اوّل الذّکر (برک کا انڈیا میں برطانوی حکومت پر موقف) 'بائیں بازو' کا محسوس ہوگا جبکہ موخر الذّکر (انقلاب فرانس پر برک کا موقف) ''دائیں بازو'' میں شمار کیا جائے گا، لیکن وہ برک کے اپنے اصولوں کے مفہوم میں باہمی طور پر مکمل طور پر ٹھیک فٹ ہوتے ہیں اور عمدہ طریقے سے ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں، لیکن امریکہ کی جنگ آزادی کے بارے میں کیا ہے؟ وہاں برک یقیناً قدامت پسند نہیں تھا امریکہ میں شورش کی حمایت کرتے ہوئے اور ایک بڑی تبدیلی کے حق میں۔ یہ بات کیسے فٹ بیٹھتی ہے؟ میرے خیال میں یہ ایک غلطی ہے کہ ان مختلف فیصلوں کی تعبیر جو ایک شخص ایک دوسرے سے علیحدہ موضوعات پر اختیار کرتا ہے۔ محض ایک گروہ بندانہ تصور کے مفہوم میں کی جائے۔ اس معاملے میں ''قدامت پسندی'' میں۔ اس بات کا اطلاق خاص طور پر برک پر ہوتا ہے جو ایک دور رس دماغ رکھتا تھا اور بہت سے باہم متمیز معاملات میں دلچسپی رکھتا تھا اور جو متعدد ایک دوسرے سے علیحدہ پہلوؤں کی طرف توجہ مبذول کروا سکتا تھا لیکن اسی چیز کا اطلاق انصاف کی ان مختلف وجوہات کے مجموعوں پر ہوتا ہے جو کسی بھی انفرادی واقعے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اٹھارہویں صدی کی دنیا کے آر پار مختلف واقعات کے بارے میں برک کے نقطۂ ہائے نظر کی تشریح کسی ایک رجحان کے مفہوم میں کرنا —— قدامت پسندانہ، انقلابی یا کچھ بھی —— فضول ہوگا۔

لیکن امریکی انقلاب کے معاملے میں بھی یونائیٹڈ سٹیٹس کے بارے میں جس تصور کی حمایت برک نے کی، اس میں ایک مضبوط قدامت پسندانہ عنصر موجود تھا۔ میری وول سٹون کرافٹ جو کہ برطانوی انقلابی فعالیت پسند اور ابتدائی نسوانیت پرست مفکر تھی نے برک کی پارلیمنٹ میں انقلاب فرانس کی مذمت والی تقریر کے تھوڑے عرصے بعد ہی اس پر کچھ تفتیشی سوالات کئے۔ اس کی تنقید ایک کتاب میں ایک طویل خط کی شکل میں سامنے آئی، اس میں صرف انقلاب فرانس پر برک کے موقف پر تنقید شامل نہیں تھی، بلکہ انقلاب امریکہ پر اس کے موقف پر بھی جس کی اس نے حمایت کی تھی۔ ایک بظاہر پریشان کن رائے میں وول سٹون کرافٹ نے لکھا: میں نہیں سمجھ سکی کہ

برک نے کس اصول کی بنا پر امریکی آزادی کا دفاع کیا۔[1] برک پر امریکی انقلاب کی حمایت پر تنقید کرتے ہوئے انقلابی میری وول سٹون کرافٹ کس چیز کے بارے میں بات کر رہی تھی؟
درحقیقت وول سٹون کرافٹ بات کر رہی تھی، آزادی کے دفاع کی ناموزونیت کے بارے میں جبکہ یہ کچھ لوگوں کو علیحدہ کر لیتی ہے جن کی آزادی اور خودمختاری کی حفاظت اور نشوونما کی جانی چاہیے، دوسروں کی حالت کی خبر گیری کیے بغیر۔ وول سٹون کرافٹ کی مخالفت برک کی امریکی غلاموں کے بارے میں خاموشی پر تھی، جبکہ وہ غیر غلام لوگوں کے خودمختاری کے لیے چیخنے چلانے کی آزادی کا دفاع کر رہا تھا۔ یہ ہے جو کچھ اس نے کہا:
اس کے (برک کے) خوشنما دلائل کا سارا انداز غلامی کو ایک دائمی بنیاد پر قائم کر دیتا ہے۔ قدیم کے لیے اپنے غلامانہ احترام کو ڈھیل دیتے ہوئے اور ذاتی مفاد کی طرف عقلمندانہ توجہ مبذول کرتے ہوئے وہ قوت حاصل کرنے کے لیے جس پر وہ اصرار کرتا ہے، غلاموں کی تجارت کو کبھی ختم نہیں ہونا چاہئے اور کیونکہ ہمارے کم فہم آباؤاجداد نے انسان کے فطری وقار کو نہ سمجھتے ہوئے ایک ایسی غیر قانونی تجارت کی اجازت دے دی جو عقل اور مذہب کی ہر ہدایت کو پامال کرتی ہے، لہٰذا ہمیں ایک غیر انسانی رسم کے سامنے جھکنا پڑتا ہے، اور انسانیت کی ظالمانہ تذلیل کو وطن کی محبت اور ایسے قوانین کے سامنے جھکاؤ کا نام دینا پڑتا ہے جن سے ہماری جائیداد کی حفاظت ہوتی ہے۔[1]
ریاستہائے متحدہ امریکہ میں غلامی کا خاتمہ، برطانوی سلطنت میں اس کے خاتمے کے بعد ہونا تھا۔ یہ اٹھارہ سو ساٹھ کی دہائی میں خانہ جنگی کے بعد واقع ہونا تھا۔ وول سٹون کرافٹ کے برک کے امریکی انقلاب پر نقطۂ نظر کی تنقید کو پس منظر میں نظریاتی ہم آہنگی کے مسائل سے کافی آگے جاتے ہوئے دیکھا جا سکتا ہے۔ بلاشبہ ریاست ہائے متحدہ امریکہ نے اس بے قاعدگی کے ساتھ سمجھوتہ کرنے میں اپنا وقت لیا، جس نے امریکہ کے سب کے لیے آزادی کے عہد پر سنجیدگی سے سمجھوتہ کرنے پر مجبور کر دیا، غلاموں کے ساتھ سلوک کی وجہ سے۔ بلاشبہ ابتدا میں ابراہام لنکن نے بھی غلاموں کے لیے سماجی اور سیاسی حقوق کا مطالبہ نہیں کیا تھا۔ اس نے صرف جان، آزادی اور محنت کے پھل کے لیے کم سے کم حقوق کا مطالبہ کیا تھا اور یہ چیز اس کے سات سال بعد تھی جب میری وول سٹون کرافٹ نے ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں آزادی کے خطیبانہ بیانات میں تضادات کی طرف غیر مبہم اشارہ کیا۔
وہ بڑا نکتہ جو وول سٹون کرافٹ یہاں اٹھا رہی ہے جیسا کہ اس نے کسی اور جگہ بھی اٹھایا ہے یہ ہے

کہ انسانوں کی ایسی آزادی کا دفاع کرنا مشکل ہوتا ہے جو کچھ لوگوں کو علیحدہ کر لیتی ہے، جن کی آزادیوں کی اہمیت دوسرے لوگوں کی نسبت جو اس زمرے میں شامل نہیں ہوتے زیادہ ہوتی ہے۔ [۲] وول سٹون کرافٹ کے برک کو لکھے گئے خط کے دو سال بعد اس نے انسانی حقوق پر اپنے دو مقالوں میں سے دوسرا 'عورت کے حقوق کا دفاع' شائع کر دیا۔[2] اس دوسری جلد میں جاری و ساری موضوعات میں سے ایک یہ ہے کہ ہم مردوں کے حقوق کا دفاع، عورتوں کے حقوق میں اسی طرح کی دلچسپی لیے بغیر نہیں کر سکتے۔ یہاں جیسا کہ دوسری جگہوں پر اس کے مرکزی نکات میں سے ایک یہ ہے کہ انصاف کے لیے اپنی نوعیت کے لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ اس کا دائرہ ہمہ گیر ہو بجائے اس کے کہ یہ کچھ لوگوں کے مسائل اور مصائب کے لیے تو قابل اطلاق ہو لیکن دوسروں کے لیے نہ ہو۔

غیر جانبداری، فہمید اور معروضیت

کیا عمومی طور پر ایسی اخلاقیات کی اور خصوصی طور پر انصاف کی تسلی بخش فہمید ہو سکتی ہے جو کچھ لوگوں پر تو اپنی توجہ مرکوز کر دے لیکن دوسروں پر نہ کرے۔ خواہ ضمنی طور پر ہی سہی۔ یہ فرض کرتے ہوئے کہ کچھ لوگ قابلِ اطلاق ہیں جبکہ دوسرے بالکل نہیں ہیں؟ معاصر اخلاقی اور سیاسی فلسفہ بڑے پیمانے پر میری وول سٹون کرافٹ کی سمت میں گئے ہیں اس امکان کی تردید کرنے میں اور یہ مطالبہ کرنے میں کہ ہر شخص کو اخلاقی اور سیاسی طور پر قابل اطلاق سمجھنا چاہیے۔ [۳] خواہ ایک یا دوسری وجہ سے ہم لوگوں کے کسی مخصوص گروہ کی آزادیوں پر توجہ مرکوز کرنے پر اختتام کریں مثال کے طور پر ایک قوم، معاشرے یا خاندان کے افراد پر ـــــ تو کسی نہ کسی طرح کا اشارہ ضرور ہونا چاہیے جو کسی وسیع تر اور کشادہ تر ڈھانچے میں ایسی تنگدلانہ کارروائیوں کی نشاندہی کرے جو ہر شخص کو زیرِ غور لائے۔

من پسند زمرے میں من مانی بنیادوں پر ان لوگوں میں جن کے مفادات یا مطالبات اہمیت رکھتے ہیں، چنیدہ شمولیت تعصب کا اظہار ہوگا۔ اس قسم کی شمولیت کی ہمہ گیری، جس کا مطالبہ وول سٹون کرافٹ کرتی ہے، درحقیقت غیر جانبداری کا ایک جزو لاینفک ہے جس کے مقام پر عمومی طور پر اخلاقیات میں اور خصوصی طور پر نظریہ انصاف میں اس سے پہلے بحث ہو چکی ہے (خاص طور پر باب اول میں)

اس ہمہ گیر تقاضے کو قابل فہم بنانے میں غالباً کسی اور شخص نے اتنا کام نہیں کیا جتنا کہ ایمانوئیل کانٹ

نے کیا بشمول اس قسم کے اصولوں کے جنہیں اکثر دُہرائی گئی کانٹ کی اس تشکیل میں گرفت میں لایا جاتا ہے:

ایسے مقولے پر ہمیشہ اس طرح عمل کریں جیسے آپ کر سکتے ہیں، اور ساتھ ہی ساتھ اس کے آفاقی قانون بننے کی خواہش کریں۔[3]

جب عظیم عوامی افادہ پسند ماہر معاشیات اور فلسفی ہنری سجوک نے ہمہ گیر احاطے کے لیے اپنا مطالبہ تشکیل دیا اس نے اپنی فہمید کو کانٹ سے معنون کیا باوجود اس بُعد کے جو افادہ عوام کے نظریے اور کانٹ کے فلسفے میں ہے۔ سجوک نے اپنی کلاسیکی کتاب The Methods of Ethics کے دیباچے میں اس کو یوں پیش کیا: 'یہ کہ جو کچھ میرے لیے ٹھیک ہے وہ اسی طرح کے حالات میں تمام اشخاص کے لیے ٹھیک ہونا چاہئے ـــــ یہ وہ شکل تھی جس میں میں نے کانٹ کے مقولے کو قبول کیا ـــــ مجھے یقیناً بنیادی صحیح اور عملی اہمیت کا حامل محسوس ہوا۔[4] کانٹ کے مقولے کو یقیناً صحیح کہہ کر سجوک نے اس زبان کا استعمال کیا ہے جسے کچھ لوگ صرف سائنس اور علمیات کے مسائل کے لیے مخصوص کرنا پسند کرتے ہیں، بجائے اخلاقیات میں اس کے قابل اطلاق ہونے کے۔

اس سے پہلے میں نے یہ بحث کی ہے کہ قدر پیمائی کی غیر جانبداری کس طرح اخلاقی اور سیاسی فلسفے میں معروضیت کا ایک قابلِ فہم اور خوشنما نظریہ مہیا کر سکتی ہے۔ وہ چیز جو سائنس اور اقدار کی روایتی علیحدگی کے مفہوم میں محض ایک غلط فہمی پر مبنی گفتگو محسوس ہو سکتی ہے وہ ایک ایسے شعبہ علم کی عکاسی کر سکتی ہے جسے اب خود زبان بھی اپنے اندر جذب کرنے لگی ہے۔ بلاشبہ جب سجوک کانٹ کے دعوے کو یقیناً صحیح کہہ کر بیان کرتا ہے تو سجوک کا نکتہ خاصا واضح ہے، بغیر ہمارے اس ضرورت کو محسوس کرنے کے کہ اس مفہوم پر لمبی چوڑی بحث کریں جس مفہوم میں اخلاقی دعوے معروضی یا صحیح ہو سکتے ہیں۔ انصاف اور ناانصافی کی زبان اس قسم کے بیانات اور دعاوی کے مشمولات کے مشترکہ ابلاغ اور تفہیم کی خاصی حد تک عکاسی کرتی ہے اس وقت بھی جب ان دعاوی کی اہم نوعیت ان کے سمجھے جانے کے بعد بھی متنازع ہو۔

درحقیقت یہاں غیر موضوعیت کے دو مسائل ہیں: اول معروضی بنیاد پر تفہیم اور ابلاغ کا مسئلہ (تاکہ ہر شخص کے اعتقادات اور بیانات کا ناگزیر طور پر کسی شخصی معروضیت تک محدود نہ ہوں کہ دوسرے اس تک پہنچنے کے قابل نہ ہوں) اور دوسرا معروضی قبولیت کا مسئلہ (تاکہ لوگ مختلف افراد کی طرف سے کئے گئے دعاوی کی صحت کے بارے میں مباحثوں میں حصہ لے سکیں۔) دول

سٹون کرافٹ کا تمام افراد کو اخلاقی اور سیاسی معاملات میں شامل کرنے کے لازماً درست ہونے کے بارے میں دعویٰ یا سجوک کا ہمہ گیریت اور غیر متعصب پن پر زور ایسے مسائل کا احاطہ کرتے ہیں جو بین الافراد تفہیم اور عمومی سچائی سے متعلق ہیں۔ دونوں معروضیت کے تصور سے مختلف انداز سے وابستہ ہیں۔ اخلاقی معروضیت کے لٹریچر نے ان دونوں میں سے ہر ایک سوال کی چھان بین کی ہے اور جبکہ یہ دونوں باہمی طور پر مربوط ہیں یہ بالکل ایک نہیں ہیں۔

الجھاؤ، زبان اور بلاغ

میں پہلے موضوع سے شروع کرتا ہوں۔ ابلاغ اور بین الافرادی تفہیم سے جو عوامی استدلال میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔ ہماری زبان ان متنوع معاملات کی عکاسی کرتی ہے جن سے ہمارے اخلاقی جائزے استفادہ کرتے ہیں۔ یہاں حقائق اور اقدار کے بہت وسیع الجھاؤ ہیں لیکن جیسا کہ ویوین والش نے بصیرت افروز انداز میں کہا ہے اگرچہ ''حقائق اور اقدار کا الجھاؤ'' کی ترکیب ایک سہل مختصر نویسی ہے لیکن وہ چیز جس سے ہم مخصوص طور پر معاملہ کر رہے ہیں (جیسا کہ ہلیری پٹنم واضح کرتی ہے) وہ ایک ''سہ گونہ'' الجھاؤ ہے: حقیقت روایت اور قدر کا الجھاؤ،5 روایات کی تفہیم، جو کردار ہمارے، سماجی اور اخلاقی سوالات کو قابلِ فہم بنانے میں ادا کرتی ہے، خاص طور پر یہاں زور دینے کے قابل ہے۔

بلاشبہ، غالباً بیسویں صدی کے سب سے زیادہ جدت پسند مارکسی فلسفی انٹونیو گرامسکی نے تقریباً اسی سال پہلے اپنے ''قید خانے سے خطوط'' (Letters from Prison) میں بیان کیا جب وہ طوری کی فاشسٹ جیل میں قید تھا: ایک شخص دنیا کے بارے میں اپنے تصور کے حصول میں ہمیشہ کسی مخصوص گروہ بندی سے تعلق رکھتا ہے جو ان تمام سماجی عناصر کی ہوتی ہے جو سوچ اور عمل کے ایک ہی انداز میں شراکت کرتے ہیں۔ ہم سب کسی نہ کسی روایت کے حامی ہیں، ہمیشہ ہجوم میں انسان یا اجتماعی انسان۔6

یہاں کچھ دلائل اس چیز کے حق میں ہیں جو بظاہر ایک گریز کی طرح نظر آئے گی یعنی گرامسکی کی طرف سے الجھنوں اور زبان کے ضوابط کے استعمال پر فوکس جس کا معاصر فلسفے کی ترقی سے بہت دور رس تعلق ہے۔ گرامسکی کی سوچ کے خط کا میں نے کسی اور جگہ استدلال کرنے کی کوشش کی ہے۔ لڈوگ وٹگنسٹائن کے اہم تغیر میں جو پائر وسفا کے بہت معنی خیز طور پر زیر اثر تھا بعید کا لیکن اہم کردار تھا۔

یہ راستہ اس کی اس چیز کی ناکام تلاش کے، جسے بعض اوقات قدرے دھوکے سے معانی کا تصویری نظریہ کہا جاتا ہے، بھرپور بیان سے بڑے پیمانے پر ہٹ کر تھا۔ جس کی وسیع پیمانے پر عکاسی Tractus logicPhilosophicus (1921) میں کی گئی۔ اس قیاسی تفہیم کے مطابق ایک جملہ صورت حالات کی نمائندگی کرتا ہے —— اس کی ایک طرح کی تصویر کی شکل اختیار کر کے اس طرح کہ ایک مقدمہ اور اس کا بیان کردہ مفہوم ایک مفہوم میں ایک ہی منطقی ہیئت رکھتے ہیں۔

اس نقطۂ نظر کی مضبوطی کے بارے میں وٹگنسٹائن کے شکوک جنوری 1929ء میں کیمبرج واپسی کے بعد پیدا اور پختہ ہوئے۔ (وہ پہلے وہاں ایک طالب علم تھا جو برٹرینڈ رسل کے ساتھ کام کرتا تھا۔) اس تبدیلی میں ایک بڑا کردار پائیرو سفا کی طرف سے ادا کیا گیا جو کیمبرج میں ایک ماہر معاشیات تھا (جو وٹگنسٹائن کی طرح، ٹرینیٹی کالج میں متعین تھا) جو انٹونیو گرامسکی سے بہت متاثر تھا اور جس نے اس کے ساتھ قریبی تعاون کیا، (دوسری جگہوں کے ساتھ ساتھ (Lordine Nuovo) کی ذہنی طور پر چاق و چوبند دنیا میں، وہ رسالہ جس کی بنیاد گرامسکی نے رکھی اور جو بعد میں مسولینی کی فاشسٹ حکومت کی طرف سے ممنوع قرار دیا گیا۔ وٹگنسٹائن نے بعد میں فن لینڈ کے ممتاز فلسفی ہنرک وان رائٹ کے آگے بیان کیا کہ ان گفتگوؤں نے اسے ایک درخت کی مانند محسوس کرایا جس کی تمام شاخیں کٹ چکی ہوں۔ وٹگنسٹائن کے کام کو 'ابتدائی وٹگنسٹائن' اور 'بعد کا وٹگنسٹائن' میں تقسیم کرنا روایتی بات ہے اور 1929ء میں واضح طور پر وہ خط فارق تھا جس نے دونوں ادوار کو تقسیم کیا۔ اپنی اہم کتاب Philosophical Investigations کے دیباچے میں وٹگنسٹائن نے اس تنقید کے لیے اپنی ممنونیت کا اظہار کیا کہ اس یونیورسٹی کے ایک استاد مسٹر پی سرافہ نے مسلسل کئی سال تک میرے خیالات پر اثر کیا۔ اس بات کا اضافہ کرتے ہوئے کہ وہ اس کتاب کے نتائجی خیالات کی تحریک کے لیے اس کا ممنون تھا۔[8]

وٹگنسٹائن نے اپنے ایک دوست کو یہ بھی بتایا (رَش رِیس کو جو ایک اور کیمبرج کا فلسفی تھا) کہ سرافہ نے جو اہم ترین چیز اسے سکھائی وہ فلسفیانہ مسائل کو دیکھنے کا بشریاتی انداز تھا۔[9] جہاں Tractatus زبان کو ان سماجی حالات سے جن میں یہ استعمال ہوتی ہے، علیحدہ کر کے دیکھنے کی کوشش کرتی ہے وہیں Philosophical Investigations ان روایات اور اصولوں پر زور دیتی ہے جو ادا شدہ الفاظ کو مخصوص معنی دیتے ہیں اور یہ یقیناً ویوئن والش کے الفاظ میں ''سہ گونہ الجھاؤ'' کا ایک حصہ ہے جو گرامسکی اور سرافہ دونوں کی توجہ بڑی حد تک حاصل کرتا ہے۔ اس تناظر

کے تعلق کو اس چیز کے ساتھ جسے 'معمولی زبان کا فلسفہ' کے نام سے جانا جاتا ہے۔ جو بڑی حد تک ''بعد کے وٹگنسٹائن'' کے زیر اثر اینگلو امریکن فلسفے میں اتنا بڑا ایک شعبہ علم بن گیا۔ دیکھنا آسان ہے۔ (۴)

گرامسکی نے فلسفے میں عام زبان کے کردار کو واضح کرنے پر بہت زور دیا اور اس نے اس علمیاتی مسئلے کو اپنے سماجی اور سیاسی مسائل کے ساتھ مربوط کیا۔ 'فلسفے کا مطالعہ' کے ایک مضمون میں گرامسکی ''کچھ مبادیاتی حوالے کے نکات'' پر بحث کرتا ہے جس میں یہ جرأت مندانہ دعویٰ شامل ہے کہ ''یہ ضروری ہے کہ اس وسیع تعصب کو ختم کیا جائے کہ فلسفہ ایک عجیب وغریب اور مشکل چیز ہے محض اس وجہ سے کہ یہ متخصصین اور پیشہ ور اور منظم فلسفیوں کی مخصوص نوعیت کی ذہنی سرگرمی ہے بلکہ گرامسکی نے یہ استدلال کیا کہ ''پہلے یہ ثابت کیا جائے کہ تمام انسان ''فلسفی'' ہیں، ''برجستہ فلسفے'' کی خصوصیات اور حدود بیان کر کے جو ہر شخص کے لیے موزوں ہے''۔ اور اس ''برجستہ فلسفے'' کا جزو کیا ہے؟ پہلی چیز جو گرامسکی اس فہرست میں شامل کرتا ہے، ''بذات خود زبان ہے جو متعین نظریات اور تصورات کا ایک مجموعہ ہے، نا کہ مواد سے محروم محض الفاظ کا۔ زبان اور ابلاغ کو ''بشریاتی انداز'' سے دیکھنے سے، جو سرافہ نے وٹگنسٹائن کو سمجھایا اس کی مناسبت کو خطا کرنا مشکل ہوگا اور یہ بلاشبہ گرامسکی کی 'قید کی بیاض' کی اہم مصروفیات میں سے ایک ہے۔

عوامی استدلال اور مصروفیت

روایت پسندی کسی بھی شعبے میں تفہیم کی قابلیت پیدا کرنے کے لیے کسی نہ کسی شکل میں واضح طور پر ضروری ہے، بشمول اخلاقی بیانات کے لیکن پھر اس دعوے کو جس کی تفہیم ہو چکی ہے، قبول کرنے یا اس سے اختلاف کرنے کا مزید مسئلہ ہے۔ بطور ایک سیاسی انقلابی کے گرامسکی لوگوں کی ترجیحات اور سوچ کو بدلنا چاہتا تھا لیکن اس کے لیے بھی سوچ اور عمل کے ایک مشترکہ انداز میں حصہ دار بننے کی ضرورت تھی کیونکہ اپنے ابلاغ کے لیے ہمیں جیسا کہ اس سے پہلے گرامسکی کا قول نقل کیا گیا، کسی نہ کسی روایت کا حامی ہونا پڑتا ہے۔ ہمیشہ ہجوم میں انسان یا اجتماعی انسان۔ یہ ایک طرح کا دہرا کام ہے۔ روایت پسندانہ ضابطوں کے استعمال کے ذریعے زبان اور تماثیل کو استعمال کرنا جو عمدہ اور اہل طریقے سے ابلاغ کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ اسی زبان کو غیر روایتی تجاویز کے اظہار کے لیے استعمال کرنا۔ مقصد ایسے تصورات کی تشکیل کرنا اور ان پر بحث کرنا تھا جو نمایاں طور پر جدید ہیں لیکن جو اس کے باوجود فوری طور پر اظہار کے قدیم ضابطوں کے الفاظ میں ہی سمجھے جائیں گے۔

اس دہرے کام کی مناسبت کو دیکھنا آسان ہے جب آپ انصاف کے مسلمہ نظریات کی پیروی کر رہے ہوں اور بہ یک وقت ایسے نئے نظریات تجویز کر رہے ہوں جنھیں کسی بھی نظریہ انصاف کو مدنظر رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ عوامی استدلال اور مباحثہ انصاف کی پیروی کے لیے مرکزی حیثیت رکھتے ہیں (ان اسباب کی بنا پر جن پر پہلے بحث ہو چکی ہے) لہٰذا اس کتاب کے منصوبے کے لیے اس دوہری سرگرمی کا کردار بالکل مرکزی ہے۔ کسی اخلاقی تجویز کی درستی کا جائزہ لینے میں جو چیز یہاں پر خاص طور پر زیرِ تنقید ہے وہ استدلال ہے جس پر وہ دعویٰ مبنی ہے اور اس انداز استدلال کا قابل قبول ہونا ہے۔ جیسا کہ اس سے پہلے استدلال کیا گیا (باب نمبر 1 میں) اس عمل میں معروضیت کا مسئلہ بنیادی طور پر ملوث ہے۔ یہ دلیل دی گئی کہ اخلاقی معروضیت کے تقاضے عوامی استدلال کا کھلے طور پر سامنا کرنے کی اہلیت سے گہرا تعلق رکھتے ہیں، اور بدلے میں یہ چیز، ان دعاوی کی حمایت میں آنے والے دلائل اور تجویز کردہ مواقف کی غیر جانبدارانہ نوعیت سے گہرا تعلق رکھتی ہے۔

میری وول سٹون کرافٹ کی برک پر تنقید پہلے نمبر پر یہ ثابت کرنے کو محیط ہے کہ برک حقیقتاً امریکی مطالبہ آزادی کا غیر مشروط طور پر دفاع کرتے ہوئے غلامی کے مسئلے کو گویا کہ ایک دائمی بنیاد پر حل کرنے کی حمایت کر رہا ہے۔ پھر یہ تشریحی عمل وول سٹون کرافٹ کو برک کے عمومی موقف کے استثنائی کردار کی وجہ سے اس کی مذمت کی طرف لے جاتا ہے، جو کہ غیر جانبداری اور معروضیت کے خلاف جاتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ چیز راولز کے ''سیاسی یقین کے لیے معروضی ہونے کے تقاضے سے متصادم ہوگی کہ اس بات کے دلائل موجود ہیں ایک معقول اور باہمی طور پر قابل تسلیم سیاسی تصور سے مخصوص شدہ (ان لوازمات کو پورا کرنے والے) جو تمام معقول افراد کو اس بات کا قائل کرنے کیلیے کافی ہیں کہ یہ معقول ہے۔''[10]

ابلاغ اور عوامی استدلال کی زبان کے لیے معروضیت کی ضرورت کی پیروی اخلاقی قدر پیمائی میں معروضیت کے زیادہ مخصوص تقاضوں سے کی جاتی ہے جو اپنے اندر غیر جانبداری کے تقاضوں کو سموتے ہیں۔ عوامی استدلال کے اس عمل میں ہر مفہوم کی معروضیت کا ایک کردار ہے اور یہ کردار ایک دوسرے سے باہمی طور پر مربوط ہیں لیکن بالکل ایک چیز نہیں ہیں۔

غیر جانبداری کی مختلف حدود

اگر اس تناظر سے دیکھا جائے تو انصاف کی تفہیم میں، سماجی انصاف اور معاشرتی انتظامات کی قدر

پیمائی میں غیر جانبداری کا مقام مرکزی حیثیت کا حامل ہے۔ تاہم غیر جانبداری کی طرف رجوع کرنے کے دو بالکل مختلف طریقوں کے درمیان ایک بنیادی فرق ہے اور یہ فرق مزید تحقیقات کا تقاضا کرتا ہے۔ میں انہیں بالترتیب ''کھلی'' اور ''بند'' غیر جانبداری کہوں گا۔ ''بند غیر جانبداری'' میں غیر جانبدارانہ فیصلے کرنے کا طریق کار دیئے ہوئے صرف اس ایک معاشرے یا قوم یا (جسے جان راؤلز دیئے ہوئے لوگ کہتا ہے) کے ارکان سے رجوع کرتا ہے، جن کے لیے فیصلے کئے جا رہے ہیں۔ راؤلز کا ''انصاف بطور منصفی'' کا طریق کار ایک اولین صورت حال کی ترکیب اور اس پر مبنی ایک دیئے ہوئے سیاسی معاشرے کے شہریوں کے درمیان ایک سماجی معاہدے کی ترکیب استعمال کرتا ہے۔ ایسے معاہداتی طریق کار کے لیے کوئی بیرونی عنصر نہ تو ملوث ہوتا ہے اور نہ ہی فریق۔

اس کے تقابل میں کھلی غیر جانبداری کی صورت میں غیر جانبدارانہ فیصلے کرنے کا طریق کار، دوسروں کے ساتھ ساتھ، مرکزی گروہ سے باہر بھی، فیصلوں کی طرف رجوع کر سکتا ہے (اور بعض اوقات لازمی طور پر کرتا ہے) تاکہ مقامی تعصب سے بچا جا سکے۔ آدم سمتھ کے مشہور ''غیر جانبدار تماشائی'' کی ترکیب کے استعمال میں جیسا کہ وہ The Theory of Moral Sentiments میں وضاحت کرتا ہے، غیر جانبداری کی ضرورت ''کسی منصف اور غیر جانبدار تماشائی'' کا تقاضا کرتی ہے، جو ضروری نہیں کہ مرکزی گروہ سے تعلق رکھتا ہو (یقیناً بعض اوقات مثالی طور پر نہیں)[11] غیر جانبدارانہ خیالات معاشرے قوم یا کلچر کے باہر سے بھی آ سکتے ہیں اور اس کے اندر سے بھی۔ سمتھ نے یہ استدلال کیا کہ دونوں کی ہی گنجائش ہے اور ضرورت بھی۔
یہ فرق جو کسی نظریہ انصاف کے لیے اہم ہے اگلے باب کا نفسِ مضمون ہے۔

حواشی

(۱) یہ وول سٹون کرافٹ کی دو میں سے پہلی کتاب میں جو اس موضوع پر ہے جسے اب ہم ''حقوق انسانی'' کہیں گے پہلی کتاب کا عنوان تھا۔

A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke; Occasioned by his Reflections on the Revolution in France,

جو 1790ء میں مکمل ہوئی جس کے دو سال بعد اس کی دوسری کتاب آئی۔

A Vindication of the Rights of Woman

دونوں میری وول سٹون کرافٹ کی درج ذیل کتاب میں شامل ہیں۔

A Vindication of the Rights of Men A Vindication of the Rights of Women, edited by Sylana Tomaselli (Cambridge: Cambridge University Press 1995).

(۲) وول سٹون کرافٹ کے استدلال کا دائرہ بہت وسیع ہے، مثال کے طور پر ہندوستان میں اچھوتوں کی حیثیت تک (اچھوت پن کو سامراج کے دنوں میں برداشت کیا گیا اور اس نے صرف 1947ء میں ہندوستان کی آزادی کے بعد ختم ہونا تھا)۔ نسلی امتیاز پر مبنی جنوبی افریقہ میں غیر سفید فام لوگوں کی حیثیت تک (جو صرف اس حکومت کے خاتمے کے بعد ہی تبدیل ہوئی) اور طبقے، مذہب یا نسل کی بنیاد پر اخراج کے کم واضح معاملات تک۔

(۳) اس موضوع پر متعدد سرکردہ فلسفیوں کے مضامین کا ایک اچھا مجموعہ کہ یہ شمولیت کی جنگ کس طرح لڑی گئی اور نظریے کی سطح پر بڑے پیمانے پر جیتی گئی۔ اس نسخے میں پایا جا سکتا ہے جس کو سوزن مولر اوکن کی یاد سے معنون کیا گیا ہے۔ یعنی

Toward a Humanist Justice: The Political Philosophy of Susan Moller okin, edited by Debra Satz and Role Reich (New York: Oxford Universty Press,2009).

(۴) غالباً مجھے یہاں مختصراً تبصرہ کرنا چاہئے۔ خواہ محض گپ شپ کی دلچسپی کے لیے ہی سہی، وٹگنسٹائن کو Tractatus کی دنیا سے Philosophical Investigations کی دنیا میں تحریک دینے کا محوری سمجھے جانے والے اکثر دہرائے جانے والے واقعے پر۔ اس کہانی کے مطابق جب وٹگنسٹائن نے سرافہ کو بتایا کہ کسی بیان کے مفہوم کو سمجھنے کا طریقہ اس کی منطقی ہیئت کو دیکھنے کا ہے تو سرافہ نے اپنی ٹھوڑی کو اپنی انگلیوں کے سروں سے صاف کرتے ہوئے جواب دیا، جسے بظاہر فوری طور پر نیاپولیٹن کی تشکیک کا اظہار سمجھا جاتا ہے اور پھر پوچھا اس کی منطقی ہیئت کیا ہے؟ پائیرو سرافہ (جسے بعد میں مجھے اچھی طرح جاننے کا اعزاز حاصل ہوا ہے پہلے بطور طالبعلم اور بعد میں ٹرینیٹی کالج کیمبرج میں بطور رفیق کار) نے اصرار کیا کہ یہ بیان اگر کلی طور پر مشکوک نہیں بھی ہے (مجھے کوئی ایسا خاص موقع یاد نہیں

ہے) تو بھی یہ ایک حقیقی واقعے سے زیادہ ایک اخلاقی کہانی ہے۔(میں نے وٹگنسٹائن سے اتنا زیادہ اور اتنی زیادہ مرتبہ استدلال کیا ہے کہ میری انگلیوں کے سروں کو زیادہ گفتگو کرنے کی ضرورت نہیں ہے) لیکن کہانی قدرے نقشہ کشی کرتے ہوئے اس بات کی وضاحت کرتی ہے کہ اس تشکیک کی تعبیر جو نیا پالیٹن کی انگلیوں کے سروں سے ٹھوڑی کو صاف کرنے سے ظاہر کی جاتی ہے (خواہ جب وہ پیسا کے ٹسکن لڑکے سے بھی کیا جائے جو ٹورین میں پیدا (ہوا) مسلم اصولوں اور روایات کے مفہوم میں۔اور صرف اسی مفہوم میں کی جا سکتی ہے (بلاشبہ زندگی کا دھارا، جیسا کہ گرامسکی کا حلقہ اسے کہتا تھا) نیا پالٹین کی دنیا میں۔

6
بند اور کھلی غیر جانبداری

آدم سمتھ کا غیر جانبداری کا خیالی تجربہ، غیر جانبدار تماشائی کی ترکیب کی یاد دلاتا ہے اور یہ ''انصاف بطور منصفی'' کی بند غیر جانبداری سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ یہ بنیادی نظریہ بڑے پر مغز طریقے سے سمتھ کی طرف سے The Theory of Moral Sentiments میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ یہ ایک ضرورت ہے کہ جب کوئی شخص اپنے ہی کردار کا تجزیہ کر رہا ہو تو وہ اس کا جائزہ ایسے لے جیسے کہ ہم کسی غیر جانبدار تماشائی کے بارے میں تصور کریں گے کہ وہ اس کا جائزہ لے گا۔ یا جیسا کہ اس نے اسی کتاب کے ایک بعد میں آنے والے ایڈیشن میں وضاحت کی، ہمارے اپنے کردار کا جائزہ لینا ایسے ہے جیسے کہ ہم یہ تصور کریں کہ کوئی اور منصف اور غیر جانبدار تماشائی اس کا جائزہ لے گا۔[1]

معاصر اخلاقی اور سیاسی فلسفے میں غیر جانبداری پر اصرار بڑی حد تک ایک طاقتور کانٹ کے اثر کی عکاسی کرتا ہے۔ اگر چہ اس خیال کی سمتھ کی طرف سے تشریح کو کم یاد رکھا جاتا ہے لیکن کانٹ اور سمتھ کے نقطۂ ہائے نظر میں مماثلت کے اہم نکات پائے جاتے ہیں۔ درحقیقت سمتھ کے غیر جانبدار تماشائی کا تجزیہ غیر جانبداری کی تعبیر کرنے کے کام ہیں اور منصفی کے تقاضوں کی تشکیل میں ایک قائدانہ نظریہ ہونے کا کچھ دعویٰ رکھتا ہے،''جس نے یورپی خرد افروزی کی دنیا کو اس قدر مسحور رکھا۔ سمتھ کے تصورات خرد افروزی کے مفکرین میں محض ویسے ہی بااثر نہ تھے جیسے کہ کنڈورسیٹ کے تصورات جس نے سمتھ پر لکھا۔

ایمانویل کانٹ بھی Theory of Moral Sentiments کے بارے میں جانتا تھا (جو ابتدائی طور پر 1759ء میں شائع ہوئی)۔
اور اس نے 1771ء میں مارکس ہرز کے نام ایک خط میں اس پر تبصرہ بھی کیا۔ (اگرچہ افسوس کہ ہرز نے سکاٹ لینڈ کے اس مفرور باشندے کا حوالہ ''انگریز سمتھ'' کے طور پر دیا) یہ کانٹ کے کلاسیکی کاموں Ground work (1785) اور Critique of Practical Reason (1788) سے قدرے پہلے تھا اور یہ بات خاصی اغلب محسوس ہوتی ہے کہ کانٹ سمتھ سے متاثر ہوا۔
سمتھ کی ''غیر جانبدار تماشائی'' کے نقطۂ نظر اور معاہداتی نقطۂ نظر جس کا نمایاں اطلاق راوئلز کی انصاف بطور منصفی میں ہے کے درمیان ایک واضح تفریق ہے۔ اس طرف رجوع کرنے کی ضرورت کہ معاملات ''کسی دوسرے منصف اور غیر جانبدار تماشائی کو کیسے لگیں گے ایک ایسی ضرورت ہے جو ایسے فیصلوں کو بھی در لے آئے گی جو دوسرے معاشروں کے غیر جانبدار لوگوں کی طرف سے کیے جائیں گے۔ دور کے اور ساتھ ہی ساتھ نزدیک کے۔ اس کے تقابل میں، راوئلز کے سسٹم کی اداراتی طور پر تعمیری خصوصیت غیر جانبدارانہ جائزے کے عمل کے اس دائرے کو جس میں بیرونی لوگوں کے تناظرات کو سمویا جاسکتا ہے محدود کر دیتی ہے۔ اگرچہ سمتھ غیر جانبدار تماشائی کا حوالہ اکثر ''سینے کے اندر انسان'' کے طور پر دیتا ہے لیکن سمتھ کی دانشورانہ حکمت عملی کے بنیادی محرکات میں سے ایک محرک ہماری فہمید کو وسعت دینا اور ہمارے اخلاقی تفتیش کے دائرے کو بڑھانا تھا۔ (۱)
سمتھ اس معاملے کو یوں بیان کرتا ہے:

The Thoery of Moral Sentiments, III 3.38, PP. B3-4).

''تنہائی میں'' ہم اس چیز کو بہت زیادہ شدت سے محسوس کرنے کے لیے تیار ہوتے ہیں، جو کچھ ہماری ذات کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، کسی دوست کی گفتگو ہمیں، بہتر یعنی اجنبی سے مزید بہتر مزاج کی طرف لے آتی ہے۔ سینے کے اندر انسان ہمارے جذبات اور کردار کا غیر مرئی اور مثالی تماشائی اکثر جگائے جانے اور اس کے ذہن میں فرض کا احساس ڈالنے کا تقاضا کرتا ہے۔ ایک حقیقی تماشائی کی موجودگی سے اور یہ ہمیشہ اس تماشائی سے ہی جس سے ہم کم از کم ہمدردی اور معافی کی توقع کر سکتے ہیں، ہم ممکنہ طور پر ضبط نفس کا مکمل ترین سبق سیکھتے ہیں۔

سمتھ نے غیر جانبدار تماشائی کی فکری ترکیب کی طرف رجوع ایسے استدلال سے آگے جانے کے لیے کیا، جو غالباً غیر مرئی طریقے سے فکر کی مقامی روایت سے مجبور ہوسکتا ہے، اور اس بات کا شعوری طور پر جائزہ لینے کے لیے بطور طریق کار کے کہ دور سے ایک تماشائی کے تناظر سے مسلمہ روایات کیسی نظر آئیں گی۔ سمتھ کی طرف سے ایسی کھلی غیر جانبداری کا جواز اس طرح پیش کیا جاتا ہے۔

ہم اپنے جذبات اور محرکات کا معائنہ خود نہیں کر سکتے ہم ان سے متعلق کبھی کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے جب تک کہ ہم گویا کہ اپنے آپ کو اپنے قدرتی مقام سے ہٹا نہیں دیتے اور انہیں اپنے سے ایک خاص فاصلے سے دیکھنے کی کوشش نہیں کرتے لیکن ہم ایسا اور کسی طرح سے نہیں کر سکتے سوائے اس کے کہ ہم انہیں دوسرے لوگوں کی نظر سے دیکھنے کی کوشش کریں یا اس نگاہ سے دیکھنے کی کوشش کریں جس طرح دوسرے لوگ ممکنہ طور پر دیکھ سکتے ہوں۔[3]

پس سمتھ کا استدلال دوسروں کے خیالات کو جو دور ہوں یا نزدیک مدنظر رکھنے کو نہ صرف تسلیم کرتا ہے بلکہ اس کا تقاضا کرتا ہے۔ غیر جانبداری حاصل کرنے کا یہ طریقہ اس مفہوم میں بند کی نسبت کھلا ہے اور صرف مقامی لوگوں کے تناظرات اور تفہیمات تک محدود ہے۔

اولین صورت حال اور معاہداتی نظریے کی حدود

اگرچہ راوٗلز کا ''لاعلمی کا پردہ''، مرکزی گروہ کے اندر مختلف افراد کے مخصوص مفادات اور ذاتی زاویہ ہائے نگاہ کے اثر کو دور کرنے کی ضرورت سے موثر طور پر نمٹتا ہے، لیکن یہ (سمتھ کی زبان میں) باقی ماندہ انسانیت کی تنقیدی نگاہ کو بلاوا دینے سے گریز کرتا ہے اس مسئلے سے نمٹنے کے لیے مقامی مرکزی گروہ کی حدود کے اندر ''شناخت کی تاریکی'' سے بڑھ کر کسی چیز کی ضرورت ہوگی۔ اس لحاظ سے انصاف بطور منصفی میں بند غیر جانبداری کی طریقیاتی ترکیب کو بناوٹ کے لحاظ سے تنگ نظر مقامی کہا جا سکتا ہے۔

ایک غلط فہمی سے بچنے کے لیے مجھے یہ وضاحت کرنے دیں کہ راوٗلز کے اصول ہائے انصاف تک (اور اس سے منصفانہ اداروں کے تعین تک) پہنچنے کے طریق کار کے محدود دائرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے میں راوٗلز پر تنگ نظر مقامیت کا الزام نہیں لگا رہا (یہ چیز بلاشبہ مضحکہ خیز ہوگی)۔ سوالات کا تعلق صرف اس مخصوص حکمت عملی سے ہے جو راوٗلز ''انصاف بطور منصفی'' تک پہنچنے کے لیے اولین صورت حال کے ذریعے استعمال کرتا ہے جو کہ سیاسی فلسفے پر اس کے ضخیم مجموعہ تحریرات کا

صرف ایک حصہ ہے، مثال کے طور پر ہماری ذاتی ترجیحات، تقدیمات اور احساس انصاف کے تعین میں ''فکری توازن'' کی ضرورت کے بارے میں راوٗلز کا تجزیہ ایسی کوئی پابندی نہیں رکھتا۔ وہ بہت سے نکات، جو آدم سمتھ نے اس چیز میں دلچسپی رکھنے میں جو باقی دنیا کی آنکھوں سے دیکھی جائے گی کھلے پن کی ضرورت کے بارے میں اٹھائے، واضح بات ہے کہ وہ راوٗلز کی طرف سے مسترد نہ کئے جاتے بلکہ اس کی طرف سے ان کی تائید کی جاتی۔ بطور ایک سیاسی فلسفی کے مختلف گوشوں سے آنے والے دلائل میں راوٗلز کی عمومی عالمگیر دلچسپی کسی شک وشبہ سے بالاتر ہے۔ (۲)

راوٗلز کے تجزیے کے اس حصے میں جو سوچ کے عوامی ڈھانچے اور ہمارے معاشرے اور اسمیں ہمارے مقام پر معروضی نگاہ ڈالنے کی ضرورت سے تعلق رکھتا ہے، درحقیقت بہت کچھ سمتھ کے استدلال کے ساتھ مشترک ہے۔ (۳)

لیکن پھر بھی علیحدہ اولین صورت ہائے حال کا مصنوعی علیحدگی میں کام کرنے والا طریق کار سماجی روایات اور مقامی جذبات کی موزوں طریقے سے معروضی چھان بین کی ضمانت دینے میں معاون نہیں ہے، وہ سماجی روایات اور مقامی جذبات جو اس بات کو متاثر کر سکتے ہیں کہ اولین صورتحال میں کون سے ضوابط انتخاب کئے جائیں جب راوٗلز یہ کہتا ہے کہ ''ہمارے اخلاقی اصول اور ایقانات اس حد تک معروضی ہیں کہ انہیں (ایک) عمومی موقف اختیار کر کے حاصل کیا گیا اور آزمایا گیا ہے تو وہ ایک کھلی چھان بین کے لیے دروازے کا تالہ کھول رہا ہے لیکن بعد میں اسی جملے میں علاقائی طور پر علیحدہ اولین صورتحال کے ساتھ ہم آہنگی کا تقاضا کرنے والی طریقیاتی شکل سے اس دروازے کو جزوی طور پر کنڈی لگا دی جاتی ہے اور ان کے لیے اولین صورتحال میں اظہار شدہ پابندیوں کے ذریعے دلائل کا جائزہ لے کر، 5

یہ ''انصاف بطور منصفی'' کا معاہداتی ڈھانچہ ہے جو راوٗلز کو مجبور کرتا ہے کہ وہ اولین صورت حال میں بحث مباحثوں کو ایک سیاسی طور پر علیحدہ گروہ تک محدود کر دے، جو اسی معاشرے میں پیدا ہوتے ہیں جس میں وہ اپنی زندگیاں گزارتے ہیں، یہاں نہ صرف مقامی تعصّبات کا شکار ہونے کے خلاف طریق کار کی کوئی رکاوٹ نہیں ہے بلکہ اولین صورتحال میں خیالات کو انسانیت کے سامنے کھلا رکھنے کے لیے کوئی منظم طریقہ بھی نہیں ہے۔ یہاں جو بات فکرمندی کی ہے وہ ان مقامی اقدار کے پرزور تجزیے پر کسی قسم کے طریق کار کے اصرار کا فقدان ہے، جو مزید چھان بین پر وہ پہلے سے موجود تصورات اور تعصّبات ہو سکتے ہیں جو کسی مرکزی گروہ میں مشترک ہوں۔

راوٗلز، درحقیقت آگے جا کر اپنی انصاف کی علاقائی طور پر محدود تشکیل کی محدودیت کو زیرِغور لاتا ہے جو کہ ایک مخصوص ملک یا سیاسی وحدت کے لوگوں کے لیے وضع کی گئی کسی نہ کسی نقطے پر انصاف کے سیاسی تصور کو لوگوں کے درمیان منصفانہ تعلقات یا جیسا کہ میں کہوں گا لوگوں کے قانون کے ساتھ نمٹنا چاہئے۔ اس مسئلے سے واقعی راوٗلز کی بعد کی تصنیف میں نمٹا گیا ہے۔ (The Law of Peoples (1999))۔لیکن لوگوں کے درمیان منصفانہ تعلقات ایک غیر مقامی طریق کار کے تحت کسی دیئے ہوئے معاشرے یا سیاسی وحدت کی اقدار اور اعمال کی ایک کھلی چھان بین کی ضرورت سے بالکل ہی ایک مختلف معاملہ ہے۔ راوٗلز کی اولین صورتحال کے پروگرام کی بند تشکیل، کسی طریق کار کی ضمانت کے بغیر کہ مقامی اقدار ایک کھلی چھان بین کے تابع ہوں گی، ایک بھاری قیمت وصول کرتی ہے۔

اولین صورتحال میں راوٗلز کا لاعلمی کا پردہ، لوگوں کو اپنے ذاتی مخصوص مفادات اور نصب العینوں سے آگے دکھانے کے لیے ایک موثر ترکیب ہے لیکن پھر بھی یہ مقامی اور ممکنہ طور پر تنگ نظر اقدار کی کھلی چھان بین کو یقینی بنانے کے لیے کچھ نہیں کرتا۔ پہلے سے موجود مقامی تصورات یا بلکہ مضمر کٹڑ پن سے آگے جانے کے امکان کے بارے میں سمتھ کی تشکیک میں سیکھنے کے لیے کچھ ہے، بشرطیکہ ہم اپنے آپ کو اپنے قدرتی مقام سے گویا کہ دور (نہ) ہٹا لیں اور انہیں ایسے دیکھنے کی کوشش کریں جیسا کہ وہ ہم سے ایک خاص فاصلے پر ہوں۔ نتیجے کے طور پر سمتھ کا طریق کار اپنے اندر اس اصرار کو شامل کرتا ہے کہ غیر جانبداری کا عمل کھلا ہونا چاہئے (بجائے اس کے کہ وہ مقامی طور پر بند ہو) کیونکہ ہم یہ کام کسی اور طریقے سے نہیں کر سکتے سوائے اس کے کہ ہم انہیں دوسرے لوگوں کی آنکھوں سے دیکھنے کی کوشش کریں یا ایسے دیکھنے کی کوشش کریں جیسا کہ دوسرے لوگوں کے انہیں دیکھنے کا امکان ہے۔[6]

ایک ریاست کے شہری اور آگے دوسرے

نقطۂ ہائے نظر اور معاملات کے احاطے کو ایک خودمختار ریاست کے ارکان تک محدود کرنے میں کیا مسائل ہیں؟ کیا یہی طریقہ نہیں ہے جس سے خودمختار ریاستوں سے بنی ہوئی دنیا میں حقیقی سیاست آگے بڑھتی ہے؟ کیا انصاف کے تصور کو اس سے آگے جانا چاہئے جسے عملی سیاست اپنے اندر سمونے کا رجحان رکھتی ہے؟ کیا ان وسیع تر معاملات کو تصورِ انصاف میں شامل کئے جانے کی بجائے انسان دوستی کے کھاتے میں نہیں ڈالنا چاہتے؟

یہاں کم از کم تین علیحدہ علیحدہ مسائل ہیں۔ اول انصاف جزوی طور پر ایک ایسا تعلق ہے جس میں ایک دوسرے کی ممنونیت کے خیالات اہمیت رکھتے ہیں۔ راؤلز اس بات کو بہت اہمیت دیتا ہے کہ ہمیں ایک دوسرے کے لیے کیا کچھ کرنا چاہئے اور اس بارے میں ہم کس طرح ایک ''فکری توازن'' تک پہنچ سکتے ہیں کہ ہمیں کم از کم طور پر دوسرے انسانوں کے لیے حقیقتاً کیا کرنا چاہئے۔
جیسا کہ ایمانویل کانٹ نے استدلال کیا، بہت سی ذمہ داریاں جنہیں ہم تسلیم کرتے ہیں، ایسی شکل اختیار کرتی ہیں جنہیں وہ نامکمل ذمہ داریاں کہتا ہے جو کسی خصوصی طور پر متعین طریقے سے بیان نہیں کی جاتیں لیکن وہ نہ تو غیر موجود ہوتی ہیں اور نہ ہی قابل نظر اندازی (میں اس سوال کی طرف باب نمبر 17 میں، انسانی حقوق پر بحث کرنے کے تناظر میں واپس لوٹوں گا) یہ دلیل دینا کہ ہم دوسروں کے لیے جو ہمارے قرب و جوار میں نہیں ہیں کسی چیز کے ذمہ دار نہیں ہیں، ہماری ذمہ داریوں کی حدود کو یقیناً محدود بنا دے گی۔ اگرچہ یہ بات بڑی مستحسن ہوتی اگر ہم ان کے لیے مہربان اور سخی ہوتے اگر ہم واقعی دوسرے لوگوں کے کسی معاملے کے مقروض ہیں۔ نزدیک اور دور کے لوگوں کے اور خواہ اس ذمہ داری کی خصوصیات قدرے دھندلی بھی کیوں نہ ہوں۔ تو پھر موزوں طور پر انصاف کے وسیع النظر نظریے کو ان لوگوں کو انصاف پر خیالات کے اپنے مدار میں لینا ہوگا (نا کہ صرف مہربان انسان دوستی کے خلوت خانے میں)
غیر جانبداری کا ایک ایسا نظریہ جو ٹھیک ٹھیک ایک خودمختار ریاست کی سرحدوں کے اندر محدود ہو ایسے علاقائی خطوط کے ساتھ ساتھ چلتا ہے جو یقیناً قانونی اہمیت کو رکھتے ہیں لیکن اسی طرح کی سیاسی یا اخلاقی فراست نہیں رکھتے۔ [۴]
اس سے انکار نہیں کہ ہم اکثر اپنے تشخصات کے بارے میں ایسے گروہوں کے مفہوم میں سوچتے ہیں جو کچھ کو اپنے اندر شامل کرتے ہیں لیکن دوسروں کو بڑی سختی سے خارج کر دیتے ہیں، لیکن ہمارا تشخصات کا شعور، (درحقیقت ہم بہت سے تشخصیات رکھتے ہیں۔) محض ریاست کی حدود کے اندر محدود نہیں ہوتا۔ ہم اپنی مماثلت ایک ہی مذہب والے، ایک ہی لسانی گروہ، ایک ہی نسل، ایک ہی جنس، ایک ہی سیاسی اعتقادات رکھنے والے اور ایک ہی پیشہ کے لوگوں سے قائم کرتے ہیں۔ [7] یہ کثیر تشخصات قومی حدود کو ایک دوسرے سے قطع کرتے ہیں اور لوگ یقیناً ایسے کام کرتے ہیں جو وہ محسوس کرتے ہیں کہ انہیں حقیقتاً کرنے چاہئیں بجائے اس کے کہ وہ نیکوکاری سے انہیں کرنے کو قبول کریں۔

دوسرے ایک ملک کے اعمال کسی اور جگہ زندگیوں کو شدید طور پر متاثر کر سکتے ہیں۔ ایسا صرف جبری طریقوں کے شعوری استعمال سے ہی نہیں ہوتا (مثلاً 2003 میں عراق کا قبضہ) بلکہ تجارت اور کاروبار کے نسبتاً کم براہ راست اثرات سے بھی۔ ہم اپنے خلوتی خولوں میں نہیں رہتے اور اگر ایک ملک کے ادارے اور پالیسیاں کسی دوسری جگہ زندگیوں کو متاثر کرتے ہیں تو کیا دوسری جگہ کے متاثرہ لوگوں کی آوازوں کی اہمیت نہیں ہونی چاہئے، کسی نہ کسی طرح اس بات کا تعین کرنے میں کہ ایک معاشرے کے منظم ہونے کے طریقے میں کیا منصفانہ اور کیا غیر منصفانہ ہے، خصوصی طور پر دوسرے معاشروں کے لوگوں پر براہ راست یا بالواسطہ گہرے اثرات کے ساتھ؟۔

تیسرے ان معاملات کے علاوہ سمتھ اس امکان کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ کسی اور جگہ سے تمام برائیوں کو نظر انداز کرنے میں تنگ نظر مقامیت در آئے گی۔ یہاں نکتہ یہ نہیں ہے کہ کسی اور جگہ کے خیالات اور برائیوں کو اس لیے غور میں لایا جائے کہ وہ وجود رکھتے ہیں ہوسکتا ہے کہ وہ وہاں موجود ہوں لیکن بغیر کوئی دباؤ ڈالے اور نا قابل لحاظ۔ بلکہ اس لیے کہ معروضیت کا تقاضا ہے سخت چھان بین ہو اور کسی اور جگہ سے مختلف نقطۂ ہائے نظر کو زیر غور لایا جائے۔ اس طرح کہ دوسرے عملی تجربات کے اثر کی عکاسی ہو۔ ایک مختلف نقطۂ نظر ایک سوال پیش کرتا ہے اور اگر چہ اکثر صورتوں میں ہوسکتا ہے کہ یہ سوال ایک مناسب غور و فکر کے بعد موقوفی کا مستحق ہو لیکن ضروری نہیں کہ ہمیشہ یہی صورتحال ہو اگر ہم جامد اعتقادات اور مخصوص رواجات کی مقامی دنیا میں رہتے ہوں تو تنگ نظر مقامیت ایک غیر مسلمہ اور غیر معترضہ نتیجہ ہوگا (جیسا کہ سمتھ نے وضاحت کی قدیم ایتھنز کے باشندے یہاں تک کہ افلاطون اور ارسطو بھی طفل کشی کے مسلمہ رواج کی ذہنی طور پر حمایت کرتے تھے کیونکہ وہ اس بات سے بے خبر تھے کہ ایسے معاشرے بھی ہیں جو اس مبینہ ضرورت کے بغیر بھی عمدہ طور پر کام کر رہے ہیں۔) دوسروں کے خیالات اور ان کے پیچھے استدلالات پر غور کرنا اس بات کا تعین کرنے کا موثر طریقہ ہے کہ معروضیت کے تقاضے کیا ہیں۔

اس بحث کو سمیٹتے ہوئے انصاف کا تجزیہ 'انسانیت کی نگاہوں' سے دلچسپی رکھنے کا تقاضا کرتا ہے اول اس لیے کہ ہم متنوع طور پر کسی اور جگہ دوسرے لوگوں سے مماثل ہوں نا کہ صرف اپنے مقامی معاشرے سے دوم اس لیے کہ ہمارے انتخابات اور افعال دور اور نزدیک دوسروں کی زندگیوں کو متاثر کر سکتے ہیں اور سوم اس لیے کہ جو کچھ وہ اپنے متعلقہ تاریخ اور جغرافیے کے تناظر میں دیکھ سکتے ہیں وہ ہماری مقامیت پر غالب آنے میں ہماری مدد کر سکتا ہے۔

سمتھ اور راؤلز

آدم سمتھ کا غیر جانبدار تماشائی کا استعمال معاہداتی استدلال سے تعلق رکھتا ہے، کسی حد تک اسی طریقے سے اس استدلال کے ساتھ جس میں منصفانہ ثالثی کے نمونے (جس پر آراء ہر کسی سے طلب کی جاسکتی ہیں) منصفانہ گفت وشنید کے نمونوں سے تعلق رکھتے ہیں (جس میں شرکت صرف گروپ کے ان ارکان تک محدود ہوتی ہے جو کسی مخصوص خودمختار ملک کے دیئے ہوئے لوگوں کے لیے اولین معاہدے میں ملوث ہوں)۔ سمتھ کے تجزیے میں، برمحل آراء گفت وشنید کرنے والے حامیوں کے تناظرات سے باہر سے بھی آسکتی ہیں، بلاشبہ جیسا کہ سمتھ کہتا ہے وہ کسی بھی منصف مزاج اور غیر جانبدار تماشائی کی طرف سے آسکتی ہیں۔ غیر جانبدار تماشائی کی طرف رجوع کرنے میں یقیناً سمتھ کا ارادہ فیصلہ سازی کو کسی غیر ملوث اور بے غرض شخص کی حتمی ثالثی کے حوالے کرنے کا نہیں ہے اور اس مفہوم میں قانون ثالثی کے ساتھ مشابہت یہاں کام نہیں کرتی لیکن جہاں یہ مشابہت کام کرتی ہے وہ یہ جگہ ہے۔ جب ہم آوازوں کو سننے کی گنجائش پیدا کر رہے ہوں اس بنیاد پر نہیں کہ وہ فیصلہ سازوں کے گروہ کی طرف سے آرہی ہیں، یا اس بنیاد پر بھی نہیں کہ وہ دلچسپی رکھنے والے فریقوں کی طرف سے آرہی ہیں، بلکہ اس لیے کہ دوسروں کے نقطۂ نظر کو سننا اہم ہے، جو ہمیں ایک زیادہ بھرپور اور زیادہ منصفانہ، تفہیم حاصل کرنے میں مدد دے سکتا ہے۔

انصاف کے ایک مکمل واحد تجزیے تک پہنچنے کی خواہش کرنا جو ہر فیصلاتی مسئلے کو حل کر دے۔ یہ یقیناً ایک مایوس کن کوشش ہوگی اگر ہم (۵) نامکمل پن کا قابلِ تسلیم ہونا جس پر پہلے بحث ہو چکی ہے (تعارف اور باب نمبر 1 میں) ایک غیر حتمی یا قطعی شکل میں اس شعبے کے طریقیاتی نظام کا ایک حصہ ہے جو دوررونزدیک سے غیر جانبدار تماشائیوں کے خیالات کے استعمال کی اجازت دے سکتا ہے اور اسے آسان بنا سکتا ہے۔ وہ ثالثین کی حیثیت سے اندر نہیں آتے بلکہ ایسے لوگوں کی حیثیت سے آتے ہیں جن کا مطالعہ اور جائزہ ہمیں کسی مسئلے کے انصاف اور اخلاقیات کی نسبتاً کم جانبدارانہ تفہیم حاصل کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ بمقابلہ توجہ کو صرف ان آوازوں تک محدود کرنے کے جو براہ راست ملوث ہیں اور باقی سب کو یہ کہنے کے کہ وہ جائیں اور اپنے کام سے کام رکھیں) ایک شخص کی آواز برمحل ہوسکتی ہے کیونکہ وہ کسی خاص سیاسی اکائی کے گفت وشنید سے ہونے والے معاہدے میں شریک گروہ کا ایک رکن ہے، لیکن یہ اس وجہ سے بھی برمحل ہوسکتی ہے کیونکہ معاہدے کے فریقوں کے باہر سے آنے والی ایسی آواز بصیرت اور تناظرات کو وسعت مہیا کرسکتی ہے، ان

چیزوں کے درمیان فرق جنھیں باب نمبر 4 میں بالترتیب ''رکنیت کا استحقاق'' اور بصیرت کی مناسبت کہا گیا تھا، بلاشبہ ایک اہم فرق ہے۔ اول الذکر کی مناسبت موخر الذکر کی اہمیت کو ختم نہیں کرتی۔

راؤلز کے اپنے استدلال کے کچھ حصوں اور غیر جانبدار تماشائیوں کی مدد سے کھلی غیر جانبداری کے عمل کے مابین بھی خاصی اہم مشابہتیں ہیں۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، راؤلز کے ''انصاف بطور منصفی'' کے نظریے کی معاہداتی شکل کے باوجود عمرانی معاہدہ وہ واحد ترکیب نہیں ہے جس کی طرف راؤلز عمومی طور پر سیاسی فلسفے کے بارے میں اپنے نقطۂ نظر بلکہ انصاف کی مخصوص فہمید کے لیے رجوع کرتا ہے۔[۶] اولین صورتحال میں تصوراتی واقعات کا ایک پس منظر ہے جس کا جائزہ لینا یہاں اہم ہے۔ بلاشبہ بہت سا سوچ بچار کا عمل اس سے بھی پہلے واقع ہوتا ہے، جب عوامی نمائندے متصورہ طور پر اولین صورت حال میں جمع ہوتے ہیں۔ لاعلمی کے پردے کو غیر جانبداری کے طریق کار کے تقاضے کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے جس کا مقصد کسی شخص کے اخلاقی اور سیاسی خیالات کو روکنا ہے خواہ آخر کار ایک معاہدے کی طرف رجوع کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ مزید برآں جبکہ غیر جانبداری کے عمل کی شکل اس مفہوم میں جس پر پہلے بحث کی جا چکی ہے، بند رہتی ہے، یہ بات واضح ہے کہ راؤلز کے ارادوں میں منجملہ دیگر چیزوں کے ماضی کی تاریخ سے متعلقہ من مانے اثرات کی گرفت کو ختم کرنا ہے (اور اس کے ساتھ ہی ساتھ انفرادی مفادات کو)

اولین صورتحال کو نمائندگی کے ایک طریقے کے طور پر دیکھنے میں راؤلز من مانی کی ان مختلف اقسام سے نمٹنے کی کوشش کرتا ہے جو ہماری حقیقی سوچ کو متاثر کر سکتی ہے، جنھیں ایک غیر جانبدرانہ نقطۂ نظر تک پہنچنے کے لیے ایک اخلاقی نظم وضبط کا پابند ہونا پڑے گا۔ اولین صورتحال کے پیچھے محرک کے بارے میں پہلے ہی بیان میں راؤلز نے عمل کے اس پہلو کی وضاحت کی:

اولین صورتحال ان ہیئتی خدوخال کے ساتھ جنھیں میں نے لاعلمی کا پردہ کہا ہے، یہ نقطۂ نظر ہے.......... ماضی کے ان مشروط فوائد اور اتفاقی اثرات کو ان اصولوں پر اتفاق رائے کو متاثر نہیں کرنا چاہئے جنھوں نے بنیادی ڈھانچے کے اداروں کو حال سے مستقبل کی طرف منظم کرنا ہے۔[8]

بلاشبہ ''لاعلمی کے پردے'' کے نظم کے استعمال کو مدنظر رکھتے ہوئے فریقین (یعنی اس پردے کے نیچے افراد) پہلے ہی ایک دوسرے سے اتفاق کر لیں گے جب بھی کسی معاہدے پر گفت وشنید کا مرحلہ آئے گا۔ درحقیقت اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے راؤلز یہ پوچھتا ہے کہ آیا معاہدے

سے پہلے اتفاق رائے کو مدنظر رکھتے ہوئے کسی معاہدے کی ضرورت بھی ہے۔ وہ وضاحت کرتا ہے کہ معاہدے سے پہلے ہونے والے اتفاق رائے کے باوجود اصل معاہدے کا اہم کردار ہے، کیونکہ معاہدہ کرنے کا عمل خواہ اس کی مفروضاتی شکل میں ہی کیوں نہ ہو اپنے طور پر اہم ہے اور کیونکہ معاہدہ کرنے کے عمل پر غور۔ ایک پابند کرنے والے ووٹ کے ساتھ۔ واقع ہونے والے قبل از معاہدہ صلاح مشورے کو متاثر کر سکتا ہے۔ جن کے لیے مذاکرات کئے جائیں۔

جب ایسے کوئی اختلافات ہی نہیں ہیں تو پھر معاہدے کی ضرورت کیوں ہے؟ جواب یہ ہے کہ بغیر پابند کرنے والے ووٹ کے ایک متفقہ رائے پر پہنچنا بالکل وہی چیز نہیں ہے جیسا کہ ہر شخص کا ایک ہی انتخاب پر پہنچنا یا ایک ہی ارادہ قائم کرنا۔ یہ بات کہ یہ ایک ضمانت ہے جو لوگ دے رہے ہیں بھی اسی طرح ہر شخص کے غور و فکر کو متاثر کر سکتی ہے جو لوگ دے رہے ہیں بھی اسی طرح ہر شخص کے غور و فکر کو متاثر کر سکتی ہے تا کہ نتیجے میں جو اتفاق رائے پیدا ہو وہ اس انتخاب سے مختلف ہو جو بصورت دیگر ہر شخص نے کیا ہوتا۔ 9

پس اولین معاہدہ راؤلز کے لیے اہم رہتا ہے، لیکن پھر بھی راؤلز کے استدلال کا اہم حصہ قبل از معاہدہ غور و فکر سے سروکار رکھتا ہے اور کئی طرح سمتھ کے منصفانہ ثالثی کا احاطہ کرنے والے طریق کار کے متوازی چلتا ہے۔ تاہم جو چیز راؤلز کے طریق کار کو اس حصے میں بھی سمتھ کے نقطۂ نظر سے ممتاز کرتی ہے وہ وہ شراکتی عمل کی ''بند'' نوعیت ہے جس کی طرف راؤلز لاعلمی کے پردے کو ایک دیئے ہوئے مرکزی گروہ پر پابندی عائد کرتے ہوئے رجوع کرتا ہے۔ (۷)

یہ اس تناظر میں راؤلز کے صرف ''رکنیت کا استحقاق'' کو تسلیم کرنے کے رجحان کے ساتھ موافقت رکھتا ہے، بغیر اس خصوصی عمل میں ''خرد افروزی کی مناسبت، کو کافی اہمیت دینے کے۔ یہ جیسا کہ میں استدلال کرتا رہا ہوں، ایک شدید کمی ہے، لیکن اس سے پہلے کہ میں سمتھ کی متبادل نقطۂ نظر کی طرف رجوع کروں (جس میں خرد افروزی کی مناسبت انتہائی اہمیت رکھتی ہے) مجھے اس بات کی تائید کرنی چاہیئے کہ باوجود راؤلز کے ڈھانچے کی محدودیت کے، ہم اس سے انصاف کے تصور میں غیر جانبداری کے مقام کے بارے میں کچھ بہت بنیادی چیزیں سیکھتے ہیں۔ راؤلز زوردار استدلال سے یہ ثابت کرتا ہے کہ کیوں انصاف کے فیصلے کلی طور پر ایسا نجی معاملہ نہیں ہو سکتے جو دوسروں کے لیے ناقابل ادراک ہو اور راؤلز کا خیال کے عوامی ڈھانچے کی طرف رجوع کرنا جو اپنے اندر کسی ''معاہدے'' کا تقاضا نہیں کرتا۔ ایک بہت ہی اہم قدم ہے۔ ہم اپنے معاشرے اور

اس میں اپنے مقام کو معروضی طور پر دیکھتے ہیں ہم دوسروں کے ساتھ ایک مشترکہ نقطۂ نظر رکھتے ہیں اور اپنی آراء ذاتی جھکاؤ کی بنیاد پر نہیں بناتے، 10 اس اقدام کی مزید توثیق راؤلز کے استدلال سے کی گئی ہے، خاص طور پر اس کی Political Libralism میں کہ اخلاقی اصولوں کی معروضیت کا متعلقہ معیار بنیادی طور پر فکر کے عوامی ڈھانچے کے اندر اور اس کے قابلِ دفاع ہونے پر منطبق ہوتا ہے۔ (۸)

راؤلز کا یہ نظریہ، نظریہ انصاف کے اس نقطۂ نظر سے کس طرح مختلف ہے، جو آدم سمتھ کے غیر جانبدار تماشائی کے تصور کی توسیع کر کے حاصل کیا جا سکتا ہے؟ بہت سے اختلافی نکات ہیں لیکن تین انتہائی فوری نکات یہ ہیں: اول، سمتھ کا اس چیز پر اصرار جسے یہاں کھلی غیر جانبداری کہا جا رہا ہے کہ دوسروں کے خیالات کی خردافروزی کے ساتھ مناسبت کے جواز اور اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے (نا کہ محض رکنیت کے استحقاق کو) دوم، سمتھ کی تحقیقات کا تقابلی فوکس (نا کہ محض ماورائی) ایک کامل منصفانہ معاشرے کی تلاش سے آگے جاتے ہوئے اور سوم سمتھ کی سماجی نتائج میں دلچسپی (محض منصفانہ اداروں کی تلاش سے آگے جاتے ہوئے) یہ اختلافات کچھ طریقوں سے ایک دوسرے سے متعلقہ ہیں کیونکہ مجاز آوازوں کی مقامی علاقے یا سیاسی اکائی سے آگے توسیع، انصاف سے متعلقہ سوالوں کے جواب دینے میں، زیادہ غیر منطبق اصولوں کو زیرِ غور لانے کی اجازت دے سکتی ہے۔ یہاں بلاشبہ دور ونزدیک سے آنے والے مختلف غیر جانبدارانہ خیالات کے درمیان ایک خاصا تفاوت ہوگا، لیکن ان اسباب کی بنا پر جن کا خاکہ تعارف میں پیش کیا گیا ہے، یہ چیز ایک نامکمل سماجی درجہ بندی پیدا کرے گی، جو ایک دوسرے پر منطبق درجاتی جوڑوں پر مبنی ہوگی اور ہو سکتا ہے اس نامکمل درجہ بندی کو ایسے دیکھا جائے جیسے سب اس میں حصہ دار ہیں۔ اس مشترکہ جزوی ترتیب اور ساتھ ہی ساتھ اس میں ملوث اختلافات پر توجہ دینا۔ (جو درجہ بندی کے نامکمل حصوں سے متعلقہ ہیں) انصاف اور ناانصافی پر عوامی استدلال کو بہت اہم طریقے سے تقویت دے سکتا ہے۔ (۹)

سمتھ کا ''غیر جانبدار تماشائی'' بلاشبہ تنقیدی چھان بین اور عوامی بحث مباحثہ کی ایک ترکیب ہے۔ لہٰذا یہ لازماً اتفاق رائے یا کلی اتفاق اس طور سے حاصل کرنے کو ضروری نہیں سمجھتا جس طرح راؤلز کے نظریہ انصاف کا اداراتی شکنجہ تقاضا کرتا ہے (۱۰) کوئی اتفاق رائے جو ابھر سکتا ہے وہ لازمی نہیں کہ محدود اظہار کے ساتھ جزوی ترتیب سے آگے جائے جو بہر حال پختہ اور مفید بیانات وضع کر سکتا

ہے اور اس کے مطابق حاصل شدہ اتفاق رائے کو یہ تقاضا کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کوئی تجویز منفرد طور پر منصفانہ ہو بلکہ غالباً یہ کہ یہ صرف بظاہر منصفانہ ہو یا کم از کم واضح طور پر غیر منصفانہ نہ ہو۔ بلاشبہ مدلل عمل کے تقاضے کسی نہ کسی طرح خاصی مقدار میں نامکمل پن یا غیر حل شدہ کشمکشوں کے ساتھ گزارہ کر سکتے ہیں۔ فکر کے عوامی ڈھانچے سے پیدا ہونے والا اتفاق رائے جزوی لیکن مفید قسم کا ہو سکتا ہے۔

راؤلز کی طرف سے سمتھ کی تعبیر کے بارے میں

غیر جانبدار تماشائی کی کھلی ''غیر جانبداری'' اور معاہدہ عمرانی کی بند غیر جانبداری کے مابین ٹھوس مشابہتیں اور اختلافات ہیں۔ سوال پوچھا جا سکتا ہے کیا غیر جانبدار تماشائی حقیقتاً اخلاقی یا سیاسی جائزے کے قابل نمو نقطۂ نظر کی بنیاد بن سکتا ہے، بغیر براہ راست یا بالواسطہ طور پر بند غیر جانبداری کی کسی شکل کا طفیلی بنے، جیسا کہ مثلاً معاہدیت کا؟ درحقیقت راؤلز نے خود اس سوال سے اپنی کتاب Theory of Justice میں نمٹا ہے، جب وہ غیر جانبدار تماشائی کی عمومی ترکیب پر تبصرہ کرتا ہے (A Theory of Justice, Section 30, P.P 183-92)

راؤلز غیر جانبداری تماشائی کے تصور کی مثالی مبصر کے نقطۂ نظر کی ایک مخصوص مثال کے طور پر تعبیر کرتا ہے۔ (P.184) اگر اس طرح دیکھا جائے جیسا کہ راؤلز بجا طور پر جائزہ لیتا ہے، یہ تصور ہمیں اس بارے میں کچھ آزادی دیتا ہے کہ ہم اس تصور کو زیادہ مخصوص بنانے کے لیے وہاں سے کسی طرح آگے بڑھ سکتے ہیں۔ وہ استدلال کرتا ہے کہ اگر اس کی اس طرح تعبیر کی جائے تو اس حد تک اس تعریف اور ''انصاف بطور منصفی'' کے درمیان کوئی تصادم نہیں ہے، (P.184)۔ بلاشبہ یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ایک مثالی طور پر معقول اور غیر جانبدار تماشائی کسی سماجی نظام کو پسند کرے اگر اور صرف اگر یہ انصاف کے ان اصولوں پر پورا اترے جو معاہدے کی سکیم میں اختیار کئے جائیں۔ (صفحہ نمبر 184-85)

یہ یقیناً مثالی مبصر کی ایک ممکنہ تعبیر ہے لیکن جیسا کہ ہم نے دیکھا یہ یقیناً سمتھ کے غیر جانبدار تماشائی کا تصور نہیں ہے۔ یہ بلاشبہ ایک صورت حال ہے کہ تماشائی اس بات کی طرف توجہ دے سکتا ہے کہ کیا چیز متوقع ہو سکتی ہے۔ اگر راؤلز کے معاہدہ عمرانی تک پہنچنے کی کوئی کوشش ہو، لیکن سمتھ غیر جانبدار تماشائی سے اس سے آگے جانے کا تقاضا کرتا ہے اور کم از کم یہ دیکھنے کا کہ دوسرے لوگوں کی نگاہوں سے ''حقیقی تماشائیوں'' کے تناظر سے ـــــ دور اور نزدیک سے یہ معاملہ کیسے لگے گا۔

راوَلز بھی آگے چل کر یہ بیان کرتا ہے کہ جہاں غیر جانبدار تماشائی کی تعریف میں معاہداتی نقطۂ نگاہ کے ساتھ اضافہ کرنا ممکن ہے، وہیں اس کو استخراجی بنیاد مہیا کرنے کے اور بھی طریقے ہیں۔ (ص 185)

تاہم اس کے بعد راوَلز خاصے عجیب طریقے سے آدم سمتھ کی بجائے ڈیوڈ ہیوم کی تحریروں پر نظر ڈالتے ہوئے آگے بڑھتا ہے۔ یہ چیز بلا حیرت، اسے اس متبادل پر غور کرنے کی طرف لے جاتی ہے کہ غیر جانبدار تماشائی کا ان تشفیوں پر انحصار کرایا جائے جو دوسروں کے تجربات کے ہمدردانہ غور و فکر سے پیدا ہوتی ہیں، یہ تعبیر کرتے ہوئے کہ ''اس کی رضامندی کی قوت کا تعین ان تشفیوں کے توازن سے ہوتا ہے جن کا اس نے ہمدردانہ جواب دیا تھا۔ (صفحہ 186)

جوابی طور پر یہ چیز راوَلز کو اس تعبیر کی طرف لے جاتی ہے کہ غیر جانبدار تماشائی حقیقتاً ایک بھیس بدلا ہوا کلاسیکی، افادہ عوام کا حامی ہوسکتا ہے۔ جب ایک مرتبہ یہ انتہائی عجیب تشخیص کر لی جاتی ہے، تو پھر راوَلز کا ردعمل یقیناً خاصا قابل پیش بینی ہوتا ہے اور پیش بینی کے طور پر پُر زور بھی۔ وہ یہ سوال اٹھاتا ہے کہ نظریہ انصاف کے پہلے ہی باب میں اس نے اس نقطۂ نظر کے ساتھ بحث کی ہے اور اس نقطۂ نظر کو نمٹا دینے میں ایک منطق پائی ہے کیونکہ ایک مفہوم ایسا ہے جس میں کلاسیکی افادہ عوام کا نظریہ افراد کے درمیان فرق کو سنجیدہ طور پر لینے میں ناکام رہتا ہے۔ (صفحہ 187)

اس الجھاؤ میں اضافہ کرتے ہوئے افادہ عوام کے نظریے کی تاریخ پر بحث کرتے ہوئے راوَلز آدم سمتھ کو اس کے ابتدائی حامیوں میں شمار کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ ہیوم کو بھی [11] یہ ایک زبردست طور پر غلط تجزیہ ہے، کیونکہ سمتھ نے غلط اور صحیح کے تصورات کو خوشی اور دکھ پر مبنی کرنے کے افادہ عوام کے حامیوں کو نظریے کو سختی سے مسترد کر دیا تھا اور اس نے اس نظریے کو بھی جھٹک دیا تھا کہ پیچیدہ اخلاقی فیصلوں کے لیے مطلوبہ استدلال کو محض دکھ اور خوشی کا شمار کرنے تک محدود کیا جا سکتا تھا یا زیادہ عمومی طور پر مختلف موزوں خیالات کو صرف معقولیت کی ایک نوع تک محدود کیا جا سکتا تھا۔ [12]

پس راوَلز کی طرف سے ایڈم سمتھ کی تعبیر اور غیر جانبدار تماشائی کے اس کے استعمال کی تعبیر سراسر غلط ہے۔ [II] زیادہ اہم بات یہ ہے کہ غیر جانبدار تماشائی کے نقطۂ نظر کی بنیاد درحقیقت راوَلز کے معاہدیت یا بینتھم کے کلاسیکی افادہ عوام کے نظریے پر نہیں رکھی جانی چاہئے۔ جو کہ صرف وہ دو انتخاب ہیں جن پر راوَلز غور کرتا ہے۔ بلکہ اس قسم کے متنوع اخلاقی اور سیاسی معاملات جن پر راوَلز

خود اس قدر وضاحت آمیز گفتگو کرتا ہے، وہ ٹھیک ٹھیک وہ ہیں جن کے ساتھ غیر جانبداری پر تماشائی کو خود نمٹنا ہے لیکن بغیر اضافی (اور سمتھ کے تناظر میں ناگزیر طور پر من مانے) اصرار کے۔ غیر جانبدار تماشائی کے نقطۂ نظر میں اخلاقی اور سیاسی استدلال کے نظم کی ضرورت مضبوط طور پر باقی رہتی ہے اور غیر جانبداری کی ضرورت اولیت رکھتی ہے: یہ محض اس غیر جانبداری کی 'بندش' ہے جو غیر موجود ہے۔ غیر جانبدار تماشائی کام کرسکتا ہے اور خرد افروزی کرسکتا ہے بغیر عمرانی معاہدہ کار ہونے کے یا ایک سوانگ بھرنے والے افادیت پسند ہونے کے۔

اولین صورتِ حال کی کمزوریاں

اولین صورتِ حال بطور منصفی کی ایک مخصوص تعبیر کے، استعمال کے ذریعے انصاف کے اصول تخلیق کرنے کی ایک ترکیب کے کئی مختلف تناظرات سے چھان بین کے تحت لائی جاسکتی ہے۔ ایک سوال تحریکاتی موزونیت کا ہے۔ خصوصاً اس امکان کا کہ راوٗلز کا استدلال توسیع شدہ عقلمندی کے اسباب تک حد سے زیادہ محدود ہے اور معقول اشخاص کے غور وفکر کو آخر کار اس بات کے سوچنے تک محدود کر دیتا ہے کہ وہ دوسروں کے ساتھ تعاون کرنے سے کس حد تک فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اسے غیر جانبدار سوچ کے دائرے پر ایک عام تحدید کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ جو معاہدہ عمرانی کے ایک خصوصی نقطۂ نظر کی حدود کے اندر تشکیل دیا گیا ہے، کیونکہ اس قسم کا معاہدہ جیسا کہ تھامس ہابز نے بیان کیا، بنیادی طور پر ایک باہمی طور پر مفاد بخش تعاون کی ایک ترکیب ہے۔ ضروری نہیں کہ غیر جانبداری ہمیشہ باہمی طور پر مفاد بخش تعاون کے ساتھ منسلک ہونے کی شکل اختیار کرے یہ ہمیشہ یک طرفہ ذمہ داریوں کو بھی اپنے اندر سمو سکتی ہے، جن کو ہم اس وجہ سے تسلیم کر سکتے ہیں کہ ہم وہ سماجی نتائج حاصل کرنے کی قوت رکھتے ہیں جن کی ہم قدر کرتے ہیں۔ (بغیر لازمی طور پر ان نتائج سے فائدہ اٹھانے کے)[۱۲]

آگے آنے والی بحث میں ان چند مخصوص مسائل پر توجہ مرکوز کروں گا جو غیر جانبداری کی بند شکل کے ساتھ پختگی سے مربوط ہیں اور جن کی پرچول اولین صورتحال کے ذریعے کی جائے گی۔[13] ممکنہ کمزوریوں کو تین قدرے عمومی عنوانات کے تحت رکھا جاسکتا ہے۔

(1) استثنائی اغماض:

بند غیر جانبداری ان لوگوں کی آوازوں کو خارج کرسکتی ہے۔ جو مرکزی گروپ سے تعلق نہیں

رکھتے، لیکن جن کی زندگیاں اس گروپ کے فیصلوں سے متاثر ہوتی ہیں۔ یہ مسئلہ ''بند غیر جانبداری'' کی کثیر المراحل تشکیلات سے مناسب طور پر حل نہیں ہوتا، جیسا کہ راوٴلز کی ''لوگوں کا قانون'' میں۔

یہ مسئلہ پیدا نہیں ہوگا اگر مرکزی گروپ کی طرف سے لیے جانے والے فیصلے (مثال کے طور پر اولین صورت حال میں) اس مرکزی گروپ سے باہر کسی پر بھی اثر انداز نہ ہوں، اگر چہ یہ صورت حال بہت غیر معمولی ہوگی جب تک کہ لوگ مکمل طور پر علیحدہ قومیتوں میں نہ رہتے ہوں۔ یہ مسئلہ خصوصی طور پر ''انصاف بطور منصفی'' کے لیے مشکل ہوسکتا ہے۔ سرحدوں کے آر پار انصاف سے معاملہ کرنے میں کیونکہ کسی معاشرے کے لیے منتخب کیے جانے والے بنیادی سماجی ڈھانچے کا اثر نہ صرف اس معاشرے کے افراد پر ہوتا ہے، بلکہ دوسروں پر بھی (جو اس معاشرے کی اولین صورت حال میں نہیں سموئے جاتے)۔ نمائندگی کے بغیر بہت زیادہ بے چینی ہوگی۔

(2) شمولیتی بے ربطی

جب کسی مرکزی گروپ کی طرف سے لیے جانے والے فیصلے خود اس گروپ کی ساخت اور حجم کو متاثر کرتے ہوں تو اس گروپ کو بند کرنے کے عمل میں تناقضات بہت شدت سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

مثال کے طور پر جب کسی ملک (یا سیاسی وحدت) کی آبادی کی ساخت یا حجم براہ راست یا بالواسطہ ان فیصلوں سے متاثر ہو جو اولین صورتِ حال میں لیے جائیں۔ خاص طور پر بنیادی سماجی ڈھانچوں کا انتخاب تو اس مرکزی گروپ کے ارکان کی تعداد ان فیصلوں سے مختلف ہوگی۔ جو خود اس مرکزی گروپ کی طرف سے لیے جانے مقصود ہوں گے۔ ساختیاتی انتظامات، جیسا کہ راوٴلز کا اصول فرق، سماجی اور حیاتیاتی میل ملاپ کے طرز کو متاثر کیے بغیر نہیں رہ سکتے اور اس طرح مختلف حجم اور ترکیب کی آبادیاں پیدا کرتے ہیں۔[14]

(3) طریق کار کی مقامیت

بند غیر جانبداری، مرکز توجہ گروپ میں افراد کے مخصوص مفادات اور ذاتی مقاصد کے بارے میں جانبداری کو ختم کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے لیکن اس کا مقصد خود مرکز توجہ گروپ کے مشترک تعصّبات اور رجحانات کے بارے میں جانبداری کی کمزوریوں سے نمٹنا نہیں ہے۔

آخری دو مسائل (یعنی طریق کار کی مقامیت اور شمولیتی بے ربطی) نے عام لٹریچر میں کوئی منظم توجہ ہرگز حاصل نہیں کی، بلکہ ان کی شناخت بھی مشکل سے کی گئی ہے۔ لیکن تقابل میں پہلے مسئلے یعنی استثنائی اغماض نے پہلے ہی کسی نہ کسی طرح کافی توجہ حاصل کی ہے۔ میں راؤلز کے منصفی کے نمونے کے نسبتاً بہتر طور پر توجہ حاصل کرنے والے مسئلے یعنی استثنائی اغماض کے تجزیے سے آغاز کروں گا۔

استثنائی اغماض اور عالمی انصاف

ان لوگوں کے مفادات اور تناظرات کے اغماض ہیں، جو کسی سیاسی اکائی کے معاہدہ عمرانی میں فریق نہیں ہیں لیکن جو اس مخصوص سیاسی اکائی میں لیے جانے والے فیصلوں کے کچھ نتائج برداشت کرتے ہیں، واضح طور پر ایک اہم مسئلہ ہے۔ میں اس بارے میں بھی استدلال کروں گا کہ اس تناظر میں ہمیں واضح طور پر یہ دیکھنا ہے کہ عالمی انصاف کے تقاضے کیوں ''بین الاقوامی انصاف'' کے تقاضوں سے کیوں بنیادی طور پر مختلف ہو سکتے ہیں۔ [15]

کھلی غیر جانبداری ایسی تراکیب کے ذریعے جیسی کہ سمتھ کا غیر جانبدار تماشائی، اس مشکل موضوع پر پیش کرنے کے لیے ادراکات رکھتی ہے۔ مختلف ممالک یا سیاسی اکائیوں کے درمیان تعلقات ایک باہمی طور پر انحصار رکھنے والی دنیا میں ہر جگہ موجود پائے جاتے ہیں اور باہمی تعامل کرنے والے طریقوں سے عمل کرتے ہیں۔ خود جان راؤلز نے دوسرے انصاف کے تناظر میں اپنی ''لوگوں کے قوانین کی تجویز کرنے کے ذریعے معاملہ کیا ہے، جو مختلف سیاسی اکائیوں (یا لوگوں) کے نمائندوں کے مابین ایک دوسری اولین صورتحال کو پکار دیتا ہے۔ دوسروں نے بھی بشمول چارلس بیٹز، بریان بیری، تھامس پوگ نے اس معاملے کی چھان بین کی ہے اور اس سے نمٹنے کے لیے ذرائع اور طرق تجویز کیے ہیں۔ [17]

راؤلز کا اس مسئلے سے نمٹنے کا طریقہ اپنے اندر ایک اور اولین صورتحال کو پکار دینے کو شامل کرتا ہے، اس مرتبہ مختلف ''لوگوں'' کے نمائندوں کو شامل کرتے ہوئے۔ معاملات کو ذرا ضرورت سے زیادہ سادہ بناتے ہوئے۔ جو اس موجودہ تناظر میں مرکزی نہیں ہے۔ ان دونوں ''اولین صورت ہائے حال'' کو بالترتیب بین القومی (ایک قوم میں افراد کے درمیان) اور بین الاقوامی (مختلف قوموں کے نمائندوں کے درمیان) کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ ان ہر دو میں سے ہر ایک عمل بند غیر جانبداری کا ہے لیکن دونوں اکٹھے پوری دنیا کی آبادی کا احاطہ کرتے ہیں۔

یہ طریق کار یقیناً متاثرہ لوگوں کے مختلف گروپوں کے درمیان مماثلت کو ختم نہیں کرتا کیونکہ مختلف سیاسی اکائیاں اثاثوں اور مواقع سے متنوع طور پر مالا مال ہوتی ہیں اور عالمی آبادی کو ترجیحاتی غیر جانبداریوں کے ایک سلسلے کے ذریعے احاطہ کرنے (جیسا کہ راؤلز کے طریق کار میں ہے) اور اس کا ایک جامع غیر جانبداری کے عمل کے ذریعے احاطہ کرنے جیسا کہ راؤلز کے اولین صورت حال کے بیان کی اس شکل میں ہے جو تھامس پوگ اور دوسروں نے پیش کی ہے۔ کے درمیان ایک واضح تقابل ہے۔ تاہم پوری دنیا کی آبادی کے لیے معاہدہ عمرانی کے عالمی عمل کا تصور بہت ہی غیر حقیقی معلوم ہوگا— اب یا قابل پیشی بینی مستقبل میں— یقیناً یہاں ایک اداراتی خلا ہے۔ [۱۳]

تاہم جو بات ذہن میں رکھنے والی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس زوردار عملی نکتے کی تفہیم کو ان ادراکات اور ہدایات کی طرف رجوع کرنے کے امکان کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے جو بین السرحدی فکر کے عوامی ڈھانچے کی طرف سے تخلیق کیے جاتے ہیں جیسا کہ سمتھ نے (دوسروں کے ساتھ ساتھ) کرنے کی کوشش کی ہے۔ عالمی بحث مباحثے کی مناسبت اور اثر ایک عالمی ریاست کے وجود سے مشروط نہیں ہیں، نا ہی ویو ہیئت اداراتی اتفاقات کے لیے کسی بہت منظم عالمی فورم سے زیادہ فوری طور پر، اس سیاسی طور پر تقسیم کنندہ دنیا میں جس میں ہم رہتے ہیں، ہمیں اس حقیقت کو زیادہ بھرپور پذیرائی دینی چاہیے کہ سرحدوں کے آر پار مختلف لوگوں کو صرف بین الاقوامی یا ('بین الاناس') تعلقات کے ذریعے کام کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ دنیا یقیناً منقسم ہے، لیکن یہ متنوع طریقے سے منقسم ہے اور عالمی آبادی کی مختلف قوموں یا لوگوں میں تقسیم واحد طریق تقسیم نہیں ہے۔ [۱۴] نا ہی قومی تقسیم کو دوسری قسم بندیوں پر کوئی نمایاں فوقیت حاصل ہے (جیسا کہ ''لوگوں کے قانون'' میں مضمر طور پر فرض کیا گیا ہے۔)

سرحدوں کے آر پار بین الافرادی تعلقات بہت سے مختلف طریقوں سے بین الاقوامی تعاملات سے بہت آگے جاتے ہیں۔ قوموں یا ''لوگوں'' کی اولین صورت حال، عجیب طریقے سے انسانی اعمال کے بہت سے بین السرحدی اثرات سے نمٹنے میں محدود ہوگی۔

اگر بالائے قومی حدود کارپوریشنوں کے کاموں کے اثرات کو جانچنا مقصود ہے یا ان کی چھان بین مقصود ہے تو ان کے وجود کے مقصد کو دیکھنا ہوگا یعنی وہ کارپوریشنیں جو بغیر سرحدوں کے خرید و فروخت کرتی ہیں جو قانونی اندراج، ٹیکس گھروں اور اسی طرح کے منسلکہ معاملات کے فیصلے کاروبار کی سہولت کے لیے لیتی ہیں۔ وہ بمشکل ایک لوگ (یا قوم) کے نمونے میں فٹ ہو سکتی ہیں۔

اسی طرح وہ رشتے جو انسانوں کو سرحدوں کے آر پار فرض اور معاملات کے بندھنوں میں باندھتے ہیں، ضروری نہیں کہ وہ متعلقہ اقوام کی اجتماعیّتوں کے ذریعے، روبہ عمل آئیں، (۱۵) اس کی وضاحت یوں ہے کہ امریکہ کی ایک نسوانیت پسند انقلابی جو مثلاً سوڈان میں خواتین کی دشواریوں کے خصوصی پہلوؤں کا تدارک کرنے کے لیے کچھ کرنا چاہتی ہے۔ مناسبت کے ایسے احساس سے استفادہ کرنے کی کوشش کرے گی جسے سوڈانی قوم کی مصیبت کے لیے امریکی قوم کی ہمدردیوں کے ذریعے کام کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

بطور ساتھی خاتون کے اس کی شناخت یا بطور شخص کے (مذکر یا مونث) نسوانیت پسندانہ معاملات سے تحریک پاتے ہوئے اس کی شہریت کی نسبت ایک مخصوص تناظر میں زیادہ اہم ہوسکتی ہے اور ایک ''کھلی غیر جانبداری'' کے عمل میں بہتر ہوگا کہ اس کا نسوانی تناظر متعارف کرایا جائے بغیر اس کے قومی تشخصات سے متاثر ہونے کے دوسرے تشخصات جن کی طرف خصوصی طور پر ''کھلی جانبداری کے دوسرے استعمالات میں رجوع کیا جائے گا، ان میں طبقہ، زبان، ادب، پیشہ وغیرہ شامل ہوسکتے ہیں اور قومیت پر مبنی سیاست پر ترجیح دیتے ہوئے مختلف اور متقابل تناظرات مہیا کر سکتے ہیں۔

یہاں تک کہ ہمارا بحیثیت انسان تشخص — غالباً ہمارا انتہائی بنیادی تشخص — جب مکمل گرفت میں لایا جائے تو اس کے تطابق میں ہمارے نقطۂ نظر کو وسعت دینے کا اثر رکھے گا۔ ان تقاضوں میں جنہیں ہم اپنی انسانیت سے منسلک کر سکتے ہیں، ہماری چھوٹی اجتماعیّتوں جیسا کہ مخصوص لوگوں یا قوموں کی ہماری رکنیت کو واسطہ نہیں بننا چاہئے۔ بلاشبہ ''انسانیت'' یا انسان دوستی سے رہنمائی حاصل کرنے کے معیاراتی تقاضے، انسانوں کی وسیع قسم کی ہماری رکنیت میں وسعت پیدا کر سکتے ہیں، بلالحاظ ہماری مخصوص قومیتوں، فرقوں یا قبائلی وابستگیوں کے (روایتی یا جدید)۔ (۱۶)

عالمی تجارت، عالمی تمدن، عالمی سیاست، عالمی انسان دوستی یہاں تک عالمی احتجاجات (جیسا کہ حال ہی میں سیاٹل، واشنگٹن، میلبورن، پراگ یا کیوبک اور جنیوا کی گلیوں میں ہونے والے احتجاجات) کے طرز عمل کے اجزائے لاینفک انسانوں کے مابین براہ راست تعلقات سے استفادہ کرتے ہیں۔ ان کے اپنے معیارات مختلف قسم کی صف بندیوں سے متعلقہ ترجیحات اور شمولیات کے ساتھ۔ ان اخلاقیات کی بلاشبہ تائید کی جاسکتی ہے، یا چھان بین کی جاسکتی ہے یا ان پر تنقید کی جا سکتی ہے، (مختلف طریقوں سے) یہاں تک کہ دوسرے بین گروہی تعلقات کی طرف رجوع کر

کے بھی لیکن انہیں محدود نہیں کیا جانا چاہیئے یا بین الاقوامی تعلقات لوگوں کے قانون) سے ان کی قیادت بھی نہیں کی جانی چاہیئے ۔ [۱۷]

اس میں خیالات کا کچھ استبداد ہے کہ ریاستوں (بنیادی طور پر قومی ریاستوں) کی سیاسی تقسیم کو ایک طرح سے اساسی سمجھا جائے اور انہیں بجائے ایسی عملی مشکلات کے جن سے نمٹنا ضروری ہے، اخلاقیات اور سیاسی فلسفے میں بنیادی اہمیت کی تقسیمات سمجھا جائے [۱۸] وہ اپنے اندر بہت سے متنوع گروپوں کو شامل کر سکتے ہیں، ایسے تشخصات کے ساتھ جن کا دائرہ اپنے آپ کو مندرجہ ذیل طور پر دیکھنے کو محیط ہے: ایک کاروباری آدمی یا کارکن ایک عورت یا مرد، ایک آزادی پسند یا قدامت پرست یا سوشلسٹ، ایک غریب یا امیر یا ایک دوسرے پیشہ ور گروہ کا رکن ۔ (مثلاً ڈاکٹر یا وکلاء) [۱۹] — بہت ہی مختلف قسم کی اجتماعیتوں کو پکارا جا سکتا ہے ۔ بین الاقوامی انصاف، عالمی انصاف کے لیے قطعاً موزوں نہیں ہے ۔

اس مسئلے کا انسانی حقوق پر معاصر بحث مباحثوں پر بھی ایک اثر ہے ۔ انسانی حقوق کے تصور کی عمارت ہماری مشترکہ انسانیت پر تعمیر ہوتی ہے ۔ یہ حقوق کسی ملک کی شہریت یا کسی قوم کی رکنیت سے اخذ نہیں ہوتے بلکہ یہ ہر انسان کے دعاوی یا استحقاقات تصور کئے جاتے ہیں ۔ لہٰذا وہ ان آئینی طور پر تخلیق کئے گئے حقوق سے مختلف ہیں جن کی ضمانت مخصوص لوگوں (جیسا کہ امریکیوں یا فرانسیسی شہریوں) کو دی جاتی ہے، مثال کے طور پر کسی شخص کا تشدد نہ کئے جانے یا دہشتگردی کے حملے کا شکار نہ بنائے جانے کے حق کی تصدیق اس ملک کے حوالے کے بغیر کی جاتی ہے جس کا وہ شخص شہری ہے اور یہ اس چیز کا بھی کوئی لحاظ نہیں رکھتا کہ اس ملک کی یا کسی اور ملک کی حکومت کیا کچھ مہیا کرنا چاہتی ہے یا کیا مدد کرنا چاہتی ہے ۔

استثنائی اغماض کی کمزوریوں پر قابو پانے میں آفاقی نقطۂ نظر میں ملبوس کھلی غیر جانبداری کے نظریے کا استعمال کیا جا سکتا ہے ۔ اس قسم کی کھلی غیر جانبداری کے نظریے کا جو سمتھ کے غیر جانبدار تماشائی کے تصور سے قریبی تعلق رکھتا ہے ۔ غیر جانبداری کا یہ وسیع ڈھانچہ اس بات کو خاص طور پر واضح کرتا ہے کہ بنیادی انسانی حقوق کے خیالات کو بشمول بنیادی شہری اور سیاسی آزادیوں کے تحفظ کی اہمیت کے، کیوں شہریت اور قومیت کے ساتھ مشروط نہیں ہونا چاہیئے اور اداراتی طور پر قومیت سے ماخوذ معاہدہ عمرانی پر منحصر نہیں ہونا چاہیئے ۔ مزید برآں اس بات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ ایک عالمی حکومت کو فرض کیا جائے یا ایک مفروضاتی عالمی معاہدہ عمرانی کی طرف رجوع کیا جائے ۔ ان حقوق

انسانی کی پذیرائی سے منسلکہ ''نامکمل ذمہ داریوں کو کسی بھی ایسے شخص کے حصے میں واضح طور پر آتا ہوا دیکھا جا سکتا ہے جو امداد کرنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ (۲۰)

کھلی غیر جانبداری کا شکنجہ شکن کردار، مختلف قسم کے غیر متعصب اور غیر جانبدار تناظرات کو زیرغور لائے جانے کی اجازت دیتا ہے اور ان ادراکات سے فائدہ اٹھانے کے سلسلے میں ہماری حوصلہ افزائی کرتا ہے جو مختلف مقامات سے غیر جانبدار تماشائیوں کی طرف سے آتے ہیں۔ ان ادراکات کا اکٹھے تنقیدی جائزہ لینے میں، بہتر ہے کہ کوئی مشترکہ تفہیم ہو جو زور دار طریقے سے ابھرتی ہو، لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ مختلف تناظرات سے ابھرنے والے تمام اختلافات اسی طرح حل ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے بحث کی گئی مدلل فیصلوں کے لیے منظّم رہنمائی ان درجہ بندیوں سے آسکتی ہے جو غیر حل شدہ کشمکشوں کی عکاسی کرتے ہیں۔ بلاشبہ سماجی انتخاب کے نظریے میں حالیہ لٹریچر جو نتائج کی پُرسکون شکلوں کی اجازت دیتا ہے۔ (جیسا کہ جزوی درجہ بندی) نے یہ واضح کر دیا ہے کہ سماجی فیصلے محض اس وجہ سے بے کار یا مایوس کن طور پر مشکل نہیں بنائے جاتے کہ قدر پیمائی کا عمل بہت سے جوڑوں کو بغیر درجہ بندی کے اور بہت سی کشمکشوں کو غیر حل شدہ چھوڑ دیتا ہے۔[18]

حقوق و فرائض (اور صحیح اور غلط بھی) کے بہت سے حقیقی مسائل کی مشترکہ اور مفید فہمید کے ابھرنے کے لیے اس بات پر اصرار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ ہم کامل مراتب سازی پر اتفاق کر لیں یا منصفانہ کی غیر منصفانہ سے سختی سے علیحدہ، آفاقی طور پر تسلیم شدہ مکمل تقسیمات پر ــــ مثال کے طور پر، قحطوں کے خاتمے یا نسل کشی یا دہشتگردی یا غلامی یا اچھوت پن یا جہالت یا وباؤں وغیرہ کے خلاف لڑنے کے لیے ایک مشترکہ عزم کو اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ اس قسم کا وسیع اتفاق رائے ان معاملات پر بھی ہو: وراثت کے حقوق کے لیے مناسب فارمولے، انکم ٹیکس کے شیڈول یا کم از کم اجرت کی سطوح یا حقوق تصنیف پر۔ دنیا کے لوگوں کے (مختلف طور پر متنوع ــــ جیسا کہ ہم انسان ہیں)

(مختلف تناظرات، کچھ منطبق کچھ مختلف کی بنیادی مناسبت اس تفہیم کا ایک حصہ ہے جو کھلی غیر جانبداری پیدا کرنے کا رجحان رکھتی ہے۔ اس پذیرائی میں کوئی بھی چیز شکست خوردگی والی نہیں ہے۔

اشتمالی بے ربطی اور ماسکی گروپ کی صورت پذیری

یہ حقیقت کہ ماسکی گروپ کے ارکان کا درجہ معاہداتی عمل میں وہ ہے جس کے حامل غیر ارکان نہیں ہیں ایک مسئلہ پیدا کرتی ہے اس وقت بھی جب ہم اپنی توجہ صرف ایک معاشرے یا لوگوں تک محدود کر دیں۔ آبادی کی ساخت اور حجم عوامی پالیسیوں کے ساتھ ساتھ بدل سکتے ہیں (خواہ وہ آبادی کی مخلصانہ پالیسیاں ہوں یا نہ ہوں) اور آبادیاں معاشرے کے بنیادی ڈھانچے کے ساتھ ساتھ ہی تبدیل ہو سکتی ہیں۔ سیاسی، معاشی اور سماجی اداروں کا کوئی انتظام نو (بشمول اصول فرق، جیسے اصولوں کے) جیسا کہ ڈیرک پارفٹ نے بصیرت افروز طریقے سے استدلال کیا ہے، اس گروہ کی ساخت اور حجم کو متاثر کرے گا، جو شادیوں، جنسی افعال، مشترکہ رہائش اور افزائش نسل کے دوسرے دائرہ ہائے کار میں تبدیلیوں کے ذریعے پیدا ہو گا۔[19] وہ ماسکی گروپ جو بنیادی ڈھانچے کے انتخاب میں ملوث ہو گا اس انتخاب سے خود بھی متاثر ہو گا اور یہ چیز گروپ کی بند غیر جانبداری کے لیے بندش کو شدید غیر مربوط عمل بنا دے گی۔

گروپ کی صورت پذیری کے اس مسئلے کی وضاحت یوں ہے، فرض کریں دو اداراتی ڈھانچے الف اور ب ہیں جو بالترتیب پانچ ملین اور چھ ملین لوگوں کو جنم دیں گے۔ وہ تمام یقیناً مختلف لوگ ہو سکتے ہیں لیکن یہ ثابت کرنے کے لیے کہ انتہائی چنیدہ مفروضات کے باوجود بھی مسئلہ کتنا مشکل ہے، آیئے ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ وہ چھ ملین جن کے بارے میں ہم گفتگو کر رہے ہیں انہی پانچ ملین لوگوں کو اپنے اندر شامل کرتے ہیں اور پھر ایک ملین مزید کا اضافہ کرتے ہیں۔ اب ہم پوچھ سکتے ہیں کہ اس اولین صورت حال میں کون شامل کئے گئے ہیں، جس میں وہ فیصلے کئے جاتے ہیں جو منجملہ دیگر چیزوں کے الف اور ب کے درمیان انتخاب کو متاثر کریں گے اور اس طرح متعلقہ آبادی کے گروپوں کی ساخت اور حجم کو متاثر کریں گے؟

اس مشکل سے بچنے کے لیے فرض کریں ہم اسکی بجائے چھ ملین لوگوں والے بڑے گروپ کو ماسکی گروپ کے طور پر لیتے ہیں جو اولین صورت حال میں شامل ہیں اور فرض کریں کہ اس کی مماثل اولین صورت حال میں منتخب کیا جانے والا اداراتی ڈھانچہ الف ہے جو پانچ ملین کی اصل آبادی پر منتج ہوتا ہے۔ لیکن اس صورت میں ماسکی گروپ غلط طور پر مخصوص کیا گیا۔ ہم یہ بھی پوچھ سکتے ہیں۔ کس طرح غیر موجود بلاشبہ کبھی نہ موجود۔ زائد ایک ملین لوگوں نے اولین صورت حال میں حصہ لیا؟ اگر دوسری طرف ماسکی گروپ پانچ ملین والے چھوٹے گروپ کو لیا جاتا ہے تو اگر اولین صورت حال میں چنا جانے والا اداراتی ڈھانچہ ب ہو جو چھ ملین لوگوں کی اصل آبادی پر منتج ہو تو کیا

ہو؟ ایک مرتبہ پھر ماسکی گروپ غلط طریقے سے مختص کیا ہوا نکلے گا۔ اس صورت میں اضافی ایک ملین لوگوں نے اولین صورت حال میں حصہ نہیں لیا۔ جس نے ان اداراتی ڈھانچوں کا فیصلہ کیا جو ان کی زندگیوں کو وسیع طور پر متاثر کریں گے (یقیناً محض یہ نہیں کہ آیا انہیں پیدا ہونا ہے یا نہیں بلکہ ان کی زندگیوں کے اور بھی حقیقی پہلوؤں کو)۔ اگر اولین صورتحال میں لیے جانے والے فیصلے آبادی کی ساخت اور حجم کو متاثر کرتے ہیں اور اگر آبادی کی ساخت اور حجم اولین صورت حال کی نوعیت یا اس میں لیے گئے فیصلوں کو متاثر کرتے ہیں تو پھر اس بات کی گارنٹی دینے کا کوئی طریقہ نہیں ہے کہ اولین صورت حال سے منسلک ماسکی گروپ کی تشخیص معقول طریقے سے ہوگی۔

متذکرہ بالا مشکل کا اطلاق اس وقت بھی ہوگا جب ہم راؤلز کے انصاف بطور منصفی کے ''جگ دیسی'' یا ''عالمی'' مفہوم کو مدنظر رکھیں جو پوری دنیا کی آبادی کو ایک بڑے معاہداتی عمل میں شامل کرتا ہے (جیسا کہ مثال کے طور پر تھامس پوگ اور دوسروں کی طرف سے تجویز کیا گیا ہے) آبادی کی صورت پذیری کا مسئلہ پھر بھی لاگو ہوگا قطع نظر اس کے کہ ہم ایک قوم کو مدنظر رکھیں یا پوری دنیا کی آبادی کو۔

تاہم جب راؤلز کے سسٹم کا وسیع تر دنیا میں ایک مخصوص ''لوگوں'' پر اطلاق کیا جاتا ہے۔ تو مزید مسائل پیدا ہوتے ہیں۔

درحقیقت ایک بنیادی سماجی ڈھانچے پر پیدائشوں اور اموات کا انحصار اور اس ڈھانچے کا لوگوں کی ایک ملک سے دوسرے ملک نقل مکانی پر اثر ایک دوسرے کے متوازی چیزیں ہیں۔ اس عمومی فکر کی کچھ مشابہت ڈیوڈ ہیوم کی تشکیک کی ایک بنیاد کے ساتھ ہے۔ اس کی یہ تشکیک اس اولین معاہدے کی تصوراتی مناسبت اور ساتھ ہی ساتھ اس کی تاریخی قوت کے بارے میں تھی جس کی تجویز اس کے اپنے وقت میں ہی پیش کی جا چکی تھی۔

زمین کا چہرہ مسلسل تبدیل ہو رہا ہے، چھوٹی بادشاہتوں کے بڑھ کر بڑی سلطنتوں میں تبدیل ہونے سے اور بڑی سلطنتوں کے تحلیل ہو کر چھوٹی بادشاہتوں میں تبدیل ہونے سے، نو آبادیوں کے بسانے سے، قبائل کی ہجرت سے، باہمی اتفاق رائے اور رضا کارانہ تعلق جن کے بارے میں بہت کچھ کہا جاتا ہے۔[20]

تاہم مسئلے کا نکتہ موجود تناظر میں نہ صرف یہ ہے۔ بلا شبہ نہ ہی بنیادی طور پر یہ ہے کہ آبادی کا حجم اور ساخت مسلسل تبدیل ہو رہے ہیں۔ (اگرچہ یہ مسئلہ بھی اہم ہے) بلکہ یہ ہے کہ یہ تبدیلیاں ان

بنیادی سماجی ڈھانچوں سے آزاد نہیں ہیں جن پر معاہداتی استدلال میں خود اولین صورت حال کے ذریعے پہنچنا مقصود ہے۔ تاہم ہمیں مزید یہ جائزہ لینا ہے کہ آیا ماسکی گروپ کا بنیادی سماجی ڈھانچے پر انحصار، راؤلز کے انصاف بطور منصفی کے لیے واقعی ایک مسئلہ ہے۔ کیا ماسکی گروپ کو حقیقتاً مماثل اولین صورت حال کے ذریعے بنیادی سماجی ڈھانچے کو متعین کرنا ہے؟ اس کا کھرا کھرا جواب ہاں میں ہے اگر اولین صورت حال کے فریقین کا ہی ٹھیک ٹھیک ماسکی گروپ ہونا مقصود ہے تو ـــ (یعنی سیاسی اکائی یا معاشرے کے تمام اور صرف وہی ارکان)۔ لیکن بعض اوقات راؤلز اولین صورت حال کے بارے میں محض ایک نمائندگی کی ترکیب کے طور پر گفتگو کرتا ہے۔21 لہٰذا یہ استدلال کرنا خواہش انگیز ہوسکتا ہے کہ ہمیں یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ معاشرے یا سیاسی اکائی میں ہر شخص کو اولین معاہدے کا فریق بننا ہوگا اور لہٰذا یہ دلیل دی جاسکتی ہے کہ گروپ کا ان فیصلوں پر انحصار جو اولین صورت حال میں لیے جائیں گے، کوئی مسئلہ نہیں ہونا چاہئے۔

میں نہیں سمجھتا کہ یہ اشتمالی نامعقولیت کے مسئلے کا کوئی مناسب جواب ہے، کم از کم دو وجوہات کی بنا پر اول، راؤلز کا نمائندگی کا نظریہ درحقیقت لوگوں کے بالکل ایک نئے سیٹ (یا خیالی مخلوقات) کو اولین صورت حال کے فریقین کی حیثیت سے کھڑا کرنے کے مترادف نہیں ہے، جو اس سیاسی اکائی میں حقیقی لوگوں سے مختلف ہوں۔ بلکہ یہ وہی لوگ ہیں جو لاعلمی کے پردے کے تحت اپنی نمائندگی کرتے ہوئے دیکھے جاتے ہیں (لیکن پردے کے پیچھے سے)۔ راؤلز اس کی وضاحت یہ کرتا ہے: اس بات کو یہ کہہ کر استعاراتی طور پر بیان کیا جاتا ہے کہ فریقین لاعلمی کے پردے کے پیچھے ہیں۔ مختصراً اولین صورت حال محض نمائندگی کی ایک ترکیب ہے، (Collected Papers P.401) بلاشبہ، راؤلز کا ایک معاہدے کی ضرورت کا جواز جو (جیسا کہ اس سے پہلے ذکر کیا گیا) ایک ضمانت جو لوگ دے رہے ہیں کی طرف رجوع کرتا ہے، ٹھوس شرکت کی نشاندہی کرتا ہے (اگرچہ لاعلمی کے پردے کے نیچے) انہی لوگوں کی طرف سے جو اولین معاہدے میں شامل ہیں۔22

دوم خواہ اگر نمائندے مختلف لوگ (یا تصوراتی غیر مرئی مخلوقات) بھی ہوتے، تو بھی انہیں لوگوں کے ماسکی گروپ کی نمائندگی کرنا پڑتی (مثال کے طور پر، ممکنہ طور پر ماسکی گروپ کے رکن ہونے کے لاعلمی کے ذریعے) پس اب ماسکی گروپ کی تغیر پذیری کی عکاسی ہوتی یا وہ تبدیل ہوجاتی۔ ان لوگوں کی تغیر پذیری میں جن کی نمائندگی اولین صورت حال میں نمائندے کرتے ہیں۔ (۲۱)

یہ چیز کوئی زیادہ مسئلہ نہ ہوتی اگر اوّل، آبادی کا حجم اس بنیادی معاشرتی ڈھانچے کے منظم ہونے کے طریقے میں کوئی فرق پیدا نہ کرتا (پیمانے کی مکمل غیر تغیر پذیری) اور دوم افراد کا ہر گروپ اپنی ترجیحات اور اقدار کے مفہوم میں بالکل ہر دوسرے گروپ کی مانند ہوتا، (مکمل اقدار کی غیر تغیر پذیری) ان دونوں میں کسی کو بھی فرض کرنا، بغیر کسی حقیقی نظریہ انصاف کے ڈھانچے میں مزید پابندیاں لگانے کے آسان نہیں ہے۔[۲۲] لہٰذا گروپ کی صورت پذیری، بند غیر جانبداری کے عمل کے لیے جس کا اطلاق ایک دیئے ہوئے افراد کے ماسکی گروپ پر کیا جائے ایک مسئلہ رہتی ہے۔

تاہم ہمیں یہ بھی پوچھنا چاہیے کہ آیا سمتھ کا غیر جانبدار تماشائی کا نظریہ بھی گروپ کی صورت پذیری سے پیدا ہونے والی غیر مطابقت سے اسی طرح پریشانی کا شکار نہیں ہوتا اور اگر نہیں تو کیوں نہیں۔ درحقیقت یہ اسی طرح پریشانی کا شکار نہیں ہوتا ٹھیک اس وجہ سے کہ غیر جانبدار تماشائی لازمی طور پر دیئے ہوئے ماسکی گروپ سے نہیں آتا۔ بلاشبہ سمتھ کا غیر مرئی اور مثالی تماشائی ایک تماشائی ہے اور گروپ پر مبنیمعاہدے کی قسم کے کسی عمل میں شریک کار نہیں ہے۔ وہاں کوئی معاہداتی گروپ نہیں ہے اور اس بات کا کوئی اصرار بھی نہیں ہے کہ قدر پیمائی کرنے والے متاثرہ گروپ سے مشابہ ہوں لیکن پھر بھی یہ مشکل مسئلہ اپنی جگہ پر رہتا ہے کہ ایک غیر جانبدار تماشائی کس طرح متغیر آبادی جیسے مسائل پر فیصلے کرتا پھرے گا۔ (جو کہ گہری پیچیدگی رکھنے والا ایک اخلاقی مسئلہ ہے)[۲۳] معاہداتی عمل میں ''اشتمالی بندش'' میں بے ربطی اور غیر مطابقت کے مسئلے کا غیر جانبدار تماشائی کے معاملے میں کوئی مماثل نہیں ہے۔

بند غیر جانبداری اور علاقائیت

یہ کہ اولین صورت حال کی شکل میں بند غیر جانبداری انصاف کے بنیادی تصور اور اصولوں کو ایک گروہ یا ملک کے مقامی تناظرات اور تعصّبات کی تنگ حدود میں اسیر کرسکتی ہے، پہلے بیان ہو چکا ہے۔اس بحث میں مَیں یہاں تین نکات کا اضافہ کرنا چاہتا ہوں۔

پہلا،ہمیں اس حقیقت کو کچھ نہ کچھ پذیرائی ضرور دینی چاہیے کہ طریق کار کی علاقائیت کو آفاقی طور پر قطعاً کوئی مسئلہ نہیں سمجھا جاتا۔ سماجی فیصلوں کے کچھ نقطۂ ہائے نظر میں تو گروہی رجحانات سے صرف نظر کرنے میں کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ بلاشبہ بعض اوقات اس کے بالکل برعکس۔ اس کی وضاحت یوں ہے کہ قومیتی نظریے کی بعض شکلیں ایسی ترجیحات کی مقامی نوعیت کو بہت اہمیت بھی

دیتی ہیں۔ یہی چیز مقامی انصاف کی دوسری شکلوں پر بھی لاگو ہوسکتی ہے۔

ایک انتہائی معاملے پر غور کرتے ہیں، جب افغانستان کے طالبان حکمرانوں نے اصرار کیا، فوجی مداخلت سے پہلے، کہ اسامہ بن لادن پر مقدمہ صرف اسلامی ملاؤں کے ایک گروہ کی طرف سے چلایا جائے جو سب کے سب شریعت کے پابند ہوں، تو ایک قسم کی غیر جانبداری (بن لادن کو ذاتی حمایت یا جانبدارانہ سلوک مہیا کئے جانے کے خلاف) کی ضرورت سے انکار نہیں کیا گیا کم از کم اصولی طور پر نہیں۔ (۲۴) بلکہ جو کچھ تجویز کیا جارہا تھا وہ یہ تھا کہ غیر جانبدار فیصلے لوگوں کے ایک بند گروہ کی طرف سے آنے چاہئیں جو سب کے سب ایک خاص مذہب اور اخلاقی ضابطے کو مانتے ہوں۔ لہٰذا ایسے معاملات میں بند غیر جانبداری اور اس کی تہہ میں وابستگی کے معیاروں کے درمیان کوئی اندرونی کشمکش نہیں ہے۔ البتہ وسیع تر کشمکشیں جو توجہ کو صرف مقامی طور پر علیحدہ استدلال تک محدود کرنے کے قابل قبول ہونے سے وابستہ نہیں وہ لازماً باقی رہتی ہیں اور یہی وہ مشکلات اور رکاوٹیں ہیں۔ جو سمتھ کے تنقیدی تجزیے میں آئیں۔

بلاشبہ جب ہم مقامی طور پر محدود اخلاقیات کی دنیا کو چھوڑتے ہیں اور جب بند غیر جانبداری کے طریق کار کو بصورت دیگر آفاقی اداروں کے ساتھ مخلوط کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو طریق کار کی مقامیت ایک شدید مشکل کے طور پر نظر آتی ہے۔ راوٗلز کے انصاف بطور منصفی کے ساتھ یقیناً یہی معاملہ ہے۔ راوٗلز کے عمومی نقطۂ نظر کے کلیتاً غیر مقامی مقاصد کے باوجود اولین صورت حال میں ملوث بند غیر جانبداری کا استعمال (اس کے غیر جانبدارانہ تجزیے کے پروگرام کے ساتھ جو صرف ماسکی گروپ تک محدود ہے جو اپنے انفرادی مفادات اور مقاصد کے معاملے میں لاعلمی کے پردے کے نیچے ہیں) محض مقامی گروہ کے تعصّبات کی رو میں بہہ جانے کے خلاف درحقیقت کوئی طریق کار کی ضمانت مہیا نہیں کرتا۔

دوسرا، ہمیں اولین صورت حال کے طریق کار کی طرف خصوصی توجہ دینا ہے، نہ صرف ان مقاصد کی طرف جو سفارش کردہ طریقہ ہائے کار پر غالب آنے کی کوشش کریں۔ راوٗلز کی مجوزہ اولین صورت حال کا رسمی طریق کار باوجود اس کے آفاقی رجحانات کے ایسے محسوس ہوتا ہے کہ باہر کی طرف سے تازہ ہوا کے سامنے آنے کی بہت کم گنجائش رکھنے کے لیے متحرک کیا گیا ہے، بلاشبہ راوٗلز اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ اولین صورت حال کی بند نوعیت کو کم از کم اصولی طور پر بہت مضبوط کیا جانا چاہئے۔

(Political Liberalism, P.12)

میں فرض کرتا ہوں کہ بنیادی ڈھانچہ ایک بند معاشرے کا ہے، یعنی یہ کہ ہمیں اس کو اپنے آپ پر مشتمل اور دوسرے معاشروں سے کوئی تعلق نہ رکھنے والے کا درجہ دینا چاہئے .... یہ کہ معاشرہ بند ہے ایک خاصی تجرید ہے جس کا جواز صرف اس وجہ سے ہے کہ یہ ہمیں پریشان کن تفصیلات سے آزاد بعض بنیادی سوالات پر فوکس کرنے کے قابل بناتی ہے۔

یہاں مودبانہ سوال یہ ہے کہ آیا کسی اور جگہ سے آتے ہوئے خیالات اور تجربات پر غور کرنا پریشان کن تفصیلات کے ایسے معاملات ہیں جنہیں منصفی کے عمل کے خالص پن کی خاطر کسی نہ کسی طرح دھتکار دینا چاہئے۔

تیسرے، کھلی غیر جانبداری کی ان مضبوط بنیادوں کے باوجود یہ سوچا جا سکتا ہے کہ انسانی ذہن کی محدودیت اور ہماری مقامی دنیا سے آگے جانے کی ہماری صلاحیت سے ایک سنجیدہ مشکل پیدا ہو سکتی ہے۔ کیا افہام اور معیاراتی فکر جغرافیائی سرحدوں کو عبور کر سکتے ہیں؟ جہاں کچھ لوگ واضح طور پر اس یقین کی کشش کا شکار ہو جاتے ہیں کہ ہم ایک دیئے ہوئے معاشرے یا ایک مخصوص ملک یا ایک مخصوص تمدن کی حدود سے آگے ایک دوسرے کی پیروی نہیں کر سکتے (ایک ایسی کشش جسے قومیتی علیحدگی کے کچھ بیانات کی مقبولیت سے خاص طور پر ہوا دی گئی ہے) وہاں یہ فرض کرنے کی کوئی مخصوص وجہ نہیں ہے کہ تعاملاتی ابلاغ اور عوامی دلچسپی کی تلاش ایسی سرحدوں کے اندر ہی کی جا سکتی ہے (یا ان لوگوں کی حدود کے اندر جنہیں 'ایک لوگ' کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے)۔

آدم سمتھ نے اس امکان کے لیے پرزور استدلال کیا کہ غیر جانبدار تماشائی ان لوگوں کی سمجھ بوجھ سے استفادہ کر سکتا ہے جو دور ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان سے جو نزدیک ہیں۔ یہ خردافروزی کے لکھاریوں کے دانشورانہ معاملات میں بلاشبہ ایک اہم موضوع تھا۔

سرحدوں کے آر پار ابلاغ اور آگہی کا امکان آج اتنا بے معنی نہیں جتنا کہ یہ سمتھ کی اٹھارہویں صدی کی دنیا میں تھا۔ اگرچہ ہمارے ہاں عالمی ریاست اور عالمی جمہوریت نہیں ہے، بہرحال سمتھ کے غیر جانبدار تماشائی کے استعمال پر زور کے معاصر دنیا پر عالمی عوامی بحث مباحثے کے کردار کے فوری معانی ہیں۔

آج کی دنیا میں عالمی مکالمہ جو عالمی انصاف کے لیے انتہائی اہم ہے، اقوام متحدہ (UNO) یا عالمی تجارتی تنظیم (WTO) جیسے اداروں کے ذریعے نہیں آتا بلکہ زیادہ وسیع طریقے سے ذرائع ابلاغ

کے ذریعے سیاسی ہنگامہ آرائی کے ذریعے شہریوں کی تنظیموں کے مخلصانہ کام کے ذریعے اور بہت سی غیر سرکاری تنظیموں (NGOS) کے ذریعے اور اس سماجی کام کے ذریعے جو نہ صرف قومی تشخصات سے استفادہ کرتا ہے بلکہ دوسری اشتراکیتوں سے بھی جیسا کہ ٹریڈ یونین کی تحریکات باہمی تعاون کے کاموں، حقوقِ انسانی کی مہمات اور نسوانیت پسندوں کی سرگرمیوں سے آتا ہے۔ معاصر دنیا میں کھلی غیر جانبداری کے مقصد کو بھی کلی طور پر نظر انداز نہیں کیا جاتا۔

علاوہ ازیں، عین اس وقت جب دنیا سرحدوں کے آر پار دہشت گردی کو روکنے کے ذرائع و وسائل کی بحثوں میں مصروف ہے، (اور عالمی دہشت گردی کی جڑوں کے بارے میں مباحثوں میں) اور اس بارے میں کہ کس طرح ان معاشی بحرانوں پر جو دنیا بھر میں اربوں لوگوں کی زندگیوں کو جہنم بنائے ہوئے ہیں قابو پایا جا سکتا ہے، یہ بات تسلیم کرنا مشکل ہے کہ ہم اپنی سیاسی اکائی کی سرحدوں کے آر پار ایک دوسرے کو محض سمجھ بھی نہیں سکتے۔[۲۵] بلکہ ایک پختہ طور پر کھلا نقطۂ نظر ہے جس کی طرف سمتھ کا غیر جانبدار تماشائی رجوع کرتا ہے، جس کی آج مزید تائید کی کچھ ضرورت ہے۔ یہ اس باہمی مربوط دنیا میں جس میں رہتے ہیں اخلاقی اور سیاسی فلسفے میں غیر جانبداری کے تقاضوں کی ہماری تفہیم میں ایک حقیقی فرق پیدا کر سکتا ہے۔

حواشی

(۱) اخلاقی فلسفے میں ''مشترکہ نقطۂ نظر'' کی اہمیت کی اپنی طرف سے عمدہ تشریح میں سائمن بلیک برن سمتھ کے غیر جانبدار تماشائی کے اس تناظر میں استعمال کی تشریح کرتا ہے۔

(Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning (Oxford: Clarendon Press, 1998).

بلاشبہ سمتھ کے کام میں غیر جانبدار تماشائی کا یہ مخصوص استعمال ہے۔ لیکن سمتھ اس خیالی تجربے کو عام طور پر متفقہ اعتقادات پر سوال اٹھانے اور ان سے نزاع پیدا کرنے کے لیے ایک جدلیاتی ترکیب کے طور پر بھی استعمال کرتا ہے۔ یہ یقیناً ایک اہم استعمال ہے خواہ ایسا کوئی متفقہ نقطۂ نظر جس کی مناسبت پر بلیک برن بجا طور پر زور دیتا ہے۔ پیدا نہ بھی ہو۔

(۲) ان کچھ نکات کے جواب میں جو میں نے راؤلز کے سامنے 1991ء میں اٹھائے جو Law of Peoples پر اس کے ابتدائی مقالے کے مسودے کے میرے پہلے مطالعے پر مبنی تھی جو بعد میں ایک

کتاب کی شکل میں وسعت اختیار کر گیا مجھے 16 اپریل 1991ء کے خط میں ایک مخصوص مہربانی والا اور یقین دہانی والا جواب موصول ہوا: 'میں عالمی معاشرے کا ایک کائناتی قسم کا تصور رکھتا ہوں۔ یا ایک ایسے معاشرے کے امکان کا اگرچہ یقیناً اس میں بہت سے تنوعات میں۔'

(۳) جیسا کہ بعد میں بحث کی جائے گی سمتھ کے عوامی استدلال کے ڈھانچے اور تھامس سکین لون کے معاہدی نقطۂ نظر کے درمیان اس سے بھی زیادہ مماثلت ہے۔ معاہدی نقطۂ نظر راؤلز کے معاہداتی نمونے سے مختلف ہے لیکن اس چیز کو برقرار رکھتا ہے جسے سکین لون بطور اس عمرانی معاہدے کی روایت کے ایک عنصر کے دیکھتا ہے جو پیچھے کی طرف روسو تک جاتی ہے، یعنی ہمارے نجی تقاضوں میں ترمیم کرنے کے لیے ایک مشترکہ رضامندی کا تصور تاکہ جواز کی کوئی ایسی بنیاد تلاش کی جاسکے جسے دوسری بھی معقول طور پر تسلیم کرلیں۔ (سکینلون, What We owe To Each Otrher (1995, (P.5)

راؤلز کی تشکیل پر مبنی معاہداتی استدلال پر موجودہ بحث میں مس سکینلون کے معاہدی نقطۂ نظر کو شامل نہیں کر رہا لیکن میں باب نمبر 8 عقلیت اور دوسرے لوگ میں اور باب 9 غیر جانبدارانہ دلائل کی کثرت میں اس کی طرف واپس آؤں گا۔

(۴) میں مزید تحقیقات کے لیے اس مسئلے کی طرف اگلے باب میں لوٹوں گا۔

(۵) میرا خیال ہے جان گرے نے ترغیب دلانے والے انداز میں کہا تھا کہ''اگر آزادی پسندی کا کوئی مستقبل ہے تو وہ زندگی کے بہترین راستے پر کسی عقلی اتفاق رائے کی تلاش کو ترک کر دینے میں ہے،

Two Faces of Liberlasim (Cambridge: Polity Press 2000), P.I

انصاف کے مکمل جائزے پر ایک عقلی اتفاق رائے کے بارے میں تشکیک کی بھی وجوہات موجود ہیں لیکن یہ چیز انصاف کو بڑھاوا دینے کے طریقوں اور ذرائع پر مدلل اتفاق رائے کے امکان کو مسترد نہیں کرتی مثال کے طور پر غلامی کے خاتمے کے ذریعے اور یا کچھ خصوصی طور پر پیداوار مخالف معاشی پالیسیوں کے خاتمے کے ذریعے (جیسا کہ بلاشبہ سمتھ نے بحث کی)

(٦) یہ بات خاص طور پر اہم ہے کہ راؤلز کی سیاسی فلسفے کے حق میں دوررس خدمات کو اولین صورتحال یا انصاف بطور منصفی کے کسی قسم کے سربند ڈبوں میں بند کرنے کی کوشش نہ کی جائے۔ میرا اپنا تجربہ یہ ہے کہ آدمی راؤلز کی تحریروں کو اکٹھے پڑھنے سے باوجود اس کے مجموعہ تحریرات کے خطیر حجم کے بعض بہت

بڑی بصیرتیں حاصل کرتا ہے۔اب یہ کام اس کی نسبت آسان ہے جتنا کبھی ہوا کرتا تھا۔کیونکہ اس کی

A Theory of Justice (1971), Political Liberalism (1993),
The Law of Peoples (1999),

کے علاوہ اب ہماری رسائی جان راؤلز کی

Collected Papers edited by Samuel,
Free man (Camridge M.A Harvard Universty Press 1999);
Lectures on the History of Moral Philosophy (2000); A Theory of Justice, Revised Edition 2000).

اور

Justice as Fairness: Restatement, edited by Ein Kelly Cambridge M.A: Harvard Universty Press 2001).

تک بھی ہے۔ہم سب لوگ جوراؤلز کے خیالات اوراستدلال سے متاثر ہیں ایرن کیلی اور سموئیل فری مین کے بہت زیادہ ممنون ہیں کہ انہوں نے راؤلز کے کام کی بعد کی جلدوں کو اکثر بہت مشکل مسودات سے اکٹھا کیا۔

(۷) اس بارے میں بھی راؤلز اور سمتھ میں ایک فرق موجود ہے کہ ہم غیر جانبداری اور منصفی سے کتنی زیادہ اتفاقِ رائے کی توقع کر سکتے ہیں- ہمارے ہاں ایک دوسرے سے مختلف اور--- متقابل--- استدلال کے خطوط ہوں گے جو سب کے سب ہوسکتا ہے غیر جانبداری کے امتحان میں کامیاب ہو جائیں، مثال کے طور پر وہ سب سکنیلون کی 'معقول طور پر مسترد ہونے کے نا قابل' --شرط کو جو اس کی What We Owe To Each Other (1998) میں پیش گئی ہے پورا کر سکتے ہیں یہ چیز سمتھ کے مخصوص تقابلی جائزوں کی پسندیدگی کے ساتھ کلی طور پر ہم آہنگ ہوسکتی ہے، لیکن اس منفرد عمرانی معاہدے کے ساتھ نہیں، جس کی توقع انصاف بطور منصفی، راؤلز کی اولین صورت حال سے کرتا ہے-

(۸) جیسا کہ پہلے بحث کی گئی (صفحات نمبر 4-42) اس بارے میں بحث ہوسکتی ہے کہ آیا راؤلز کا نقطۂ نظر معیاراتی ہے اور اس انداز سے طریق کار سے متعلق نہیں ہے جیسا کہ ہیبر مین کا نقطۂ نظر ہے۔میں نے استدلال کیا ہے کہ ایسا فرق قدرے دور از کار ہو گا۔ اور راؤلز کی اپنی ترجیحات اور جمہوری بحث مباحثے کی اس کی اپنی خصوصیت سازی میں مرکزی عناصر کو خطا کر دے گا۔اس کی ترجیحات اور جمہوری بحث مباحثے کی خصوصیت سازی کی امداد وہ دو اخلاقی قوتیں کرتی ہیں۔جنہیں وہ تمام آزاد اور مساوی

اشخاص سے منسوب کرتا ہے۔ تاہم دیکھئے عیسائی فہرست

The Discursive Dilemma and Public Reason, Ethics, 16 (2006).

(۹) تاہم یہ چیز اس توقع کو بہت مشکل بنا دے گی کہ ایک کامل منصفانہ معاشرہ اجماعی طور پر شناخت ہو سکتا ہے۔ انصاف کو بڑھاوا دینے والے مخصوص اقدامات پر اتفاق رائے عوامی عمل کے لیے خاصے ٹھوس ہیں (جسے پہلے کثیر بنیاد کے طور پر بیان کیا گیا تھا) اور اس رہنمائی کے لیے کامل منصفانہ معاشرے کی نوعیت پر ایکا ضروری نہیں ہے۔

(۱۰) تاہم جیسا کہ پہلے بحث کی گئی راوٗلز کا عمومی استدلال اس کے رسمی نمونے سے بہت آگے جاتا ہے۔ بلاشبہ اپنے ماورائی نظریے کے بنیادی خدوخال کے باوجود جو اولین صورتحال میں ہونے والے بحث مباحثوں کو ایسے اصولوں میں تبدیل کرنے پر مبنی ہے، جو ایک کامل منصفانہ معاشرے کے لیے پختہ طور پر ایک مخصوص اداراتی ڈھانچہ قائم کرتے ہیں۔ راوٗلز اپنے آپ کو سوچنے کی اجازت دیتا ہے۔ معقول افراد کے درمیان بھی سیاسی فیصلے میں اتفاق رائے میں بہت سی رکاوٹوں کے پیشِ نظر ہم ہر وقت اتفاق رائے پر نہیں پہنچیں گے، یا غالباً زیادہ تر وقت بھی (Political Liberalism P.118) یہ چیز واضح طور پر ٹھیک لگتی ہے اگرچہ یہ بات کلیتاً واضح نہیں ہے کہ یہ اعتراف کس طرح راوٗلز کے اس پروگرام سے میل کھاتا ہے، جس میں معاشرے کے ایسے بنیادی اداروں کی تشکیل کی بات کی گئی ہے جو ان منفرد عمرانی معاہدوں سے ہم آہنگ ہوں جو متعلقہ فریقوں کے مابین کامل اتفاق رائے کی عکاسی کرتے ہوں۔

(۱۱) راوٗلز کی تاریخ تصورات میں مہارت اور دوسروں کے خیالات کو پیش کرنے میں اس کی غیر معمولی فراخدلی کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ بات اس کے مزاج کے خلاف ہے کہ وہ سمتھ کی تحریروں پر اس قدر کم توجہ دیتا خاص طور پر The Theory of Moral Sentiments پر۔ راوٗلز کے دورس

Lectures on the Histiory of Moral Philosophy Cambridge, M.A: Harvard Universty Press 2000.

میں سمتھ کا ذکر پانچ مرتبہ آتا ہے لیکن یہ گزراں حوالے اس کی ان حیثیتوں تک محدود ہیں (1) ایک پروٹسٹنٹ (2) ہیوم کا ایک دوست (3) الفاظ کو دلچسپ طریقے سے استعمال کرنے والا (4) ایک کامیاب ماہر معاشیات اور (5) Wealth of Nations کا مصنف جو اسی سال (1776) میں شائع ہوئی جس سال ڈیوڈ ہیوم نے وفات پائی۔ بالعموم یہ بات قدرے حیران کن ہے کہ گلاسکو کے

اخلاقی فلسفہ کے پروفیسر جو اپنے وقت کی فلسفیانہ فکر (بشمول کانٹ کی فکر کے) کی اتنی بااثر شخصیت تھے، ہمارے عہد کے فلسفیوں سے اتنا کم اخذ کرتے ہیں۔

(۱۲) دیکھیے راؤلز کی۔ Political Liberalism ایک فوری تقابل، تھامس سکینلون کے زیادہ عمومی معیار میں پایا جاسکتا ہے جو توسیع شدہ عقلمندی سے استفادہ نہیں کرتا۔

(What We Owe To Each Other ,1998)

(۱۳) اس مسئلے کا مزید جائزہ باب نمبر 8 عقلیت اور دوسرے لوگ اور باب نمبر 9 غیر جانبدارانہ دلائل کی کثرت میں لیا جائے گا۔

(۱۴) The Problem of Global Justice

(Philosophy and Public Affairs. 33(2005),)

میں تھامس نیگل کی تشکیک، جس پر تعارف میں بحث کی گئی ہے، کی مناسبت ایک جگ دیسی معاہدہ عمرانی کی تلاش سے زیادہ محسوس ہوگی، بہ نسبت کھلی غیر جانبداری کے سمتھی (سمتھ کے) کم اہم راستے کے ذریعے عالمی انصاف سے۔ جگ دیسی معاہدہ عمرانی نرم تر سمتھی نقطۂ نظر کی نسبت عالمی اداروں پر زیادہ بھاری طریقے سے انحصار رکھتا ہے۔

(۱۵) یہ بات دلچسپ ہے کہ عالمی آبادی کی ٹھیک ایک مخصوص تقسیم کی ترجیح بہت سی مختلف سیاسی بحثوں میں تجویز کی گئی ہے، بالترتیب غیر مساوی واحد قسم بندیوں کی ایک نوع کو مقام اعزاز دیتے ہوئے الموسوم تہذیبوں کے تصادم کی تہہ میں موجود قسم بندی مخالفانہ تقسیم کی ایک مثال ہے۔
(دیکھیے سیموئیل پی ہنٹ نگٹن کی)

The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order

(New York: Simon and Schuster 1996),

کیونکہ قومی یا سیاسی اکائیوں پر مبنی اقسام کلچر اور تہذیبوں کی اقسام پر ٹھیک نہیں بیٹھتیں۔ ان متخالف دعاوی کی ساتھ ساتھ موجودگی بذات خود اس بات کی وضاحت کرتی ہے کہ کیوں ان قیاسی طور پر بنیادی تقسیمات ـــــ مبینہ طور پر اخلاقیات اور سیاسیات کے لیے بنیادی ـــــ دوسری تقسیمات کی تقابلی مناسبت کو آسانی سے ڈبو سکتی ہے اور اس سے متعلقہ یہ کہ دنیا بھر میں انسانوں کے دوسرے تشخصات پر غور کرنے کی ضرورت کو بھی۔

اس سوال پر مزید بحث میری

Identity and Violence: The Illusion of Destiny (New York:

W.W.Norton and Company,and London and Delhi: Penguin 2006).

میں کی گئی ہے۔

(۱۶) وہ مختلف ذرائع جن سے لوگ آج دنیا کے آر پار ایک دوسرے سے تعامل کرتے ہیں اور ان کی اخلاقی اور سیاسی اہمیت پر بصیرت افروز طریقے پر ڈیوڈ کروکر کی طرف سے درج ذیل کتاب میں بحث کی گئی ہے:

Ethics of Global Development:Agency, Capability and Deliberative Democracy (Cambridge: Cambridge Universty Press, 2008).

(۱۷) تشخص پر مبنی استدلال کی نوعیت کو خواہ انتہائی غیر مزاحم قسم کی کیوں نہ ہو، بشمول تمام انسانوں کے گروہ سے تعلق رکھنے کے تشخص کے بہر حال، معاملے کے ان دلائل سے لازماً ممتاز ہونا چاہئے، جو کسی مخصوص مشترکہ رکنیت کا کوئی استعمال نہیں کرتے، لیکن بہر حال اخلاقی معیاروں کو پکار دیتے ہیں (مثلاً مہربانی، سچائی، یا انسانی ہمدردی کو) جن سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ کسی بھی انسان کے طرز عمل کی رہنمائی کریں۔ تاہم میں اس فرق کی یہاں مزید پیروی نہیں کروں گا (لیکن دیکھئے میری

Identity and Violence: The Illusion of destiny (New York: W.W. Norton & London: Pengium 2006.)

(۱۸) اس سے متعلقہ اسبداد کا مسئلہ وہ ہے جو مبینہ تمدنی اور "نسلی" تشخص کے دوسرے تشخصات پر یا بغیر تشخص پر مبنی معاملات پر ترجیح دے کر عائد کیا جاتا ہے۔ اس پر دیکھئے کے انتھونی آپیاہ اور ایمی گٹ مین کی:

Colour Concious: The Political Morality of Race Princeton, NJ: Pinceton Universty Prwss 1996).

اور سوزن مولر اوکن مع

Is Multiculturalism Bad for Women? (Princeton NJ: Princeton Universty Press 1999).

(۱۹) اسی طرح ایثار پیشہ انقلابی جو عالمی NGOS کے لیے کام کرتے ہیں (جیسا کہ Amnesty (International Human Rights Watch, Medicines Sans Frontieres اور دوسری واضح طور پر ایسی وابستگیوں اور تعلقات پر فوکس کرتی ہیں جو قومی سرحدوں کے آر پار عمل

کرتی ہیں۔

(۲۰) ان مسائل پر مزید بحث باب نمبر 17 ''انسانی حقوق اور عالمی تقاضے'' میں کی جائے گی۔

(۲۱) ایک ممکنہ جوابی زاویے کی پیش بندی کرنے کے لیے میں اس بات پر زور دوں گا کہ یہ وہی مسئلہ نہیں ہے جیسا کہ مستقبل کی نسل کے نمائندگی کرنے والے ارکان کی مشکل (جسے بطور متعین گروپ کے دیکھا جاتا ہے) یقینی بات ہے کہ وہاں بھی ایک مسئلہ ہے (مثال کے طور پر یہ کہ مستقبل کے استدلال کے لیے کتنا کچھ فرض کیا جاسکتا ہے کیونکہ وہ ابھی یہاں نہیں ہیں) لیکن بہر حال یہ ایک علیحدہ مسئلہ ہے۔ درج ذیل دو مسائل کے درمیان ایک فرق ہے یہ کہ مستقبل کی نسلوں (بطور ایک متعین گروپ کے) اتفاق رائے کے بارے میں کیا فرض کیا جاسکتا ہے جن کی نمائندگی کی جاتی ہے اور دوسرے نمائندگی کئے جانے والے متعین گروپ کے حصول کا ناممکن پن، معاشرے کے بنیادی ڈھانچے کے انتخابات میں جب کہ حقیقی افراد کا سیٹ اس ڈھانچے کے انتخاب پر انحصار کرتے ہوئے بذات خود تغیر پذیر ہوتا ہے۔

(۲۲) ایک غلط فہمی سے بچنا ضروری ہے جس کا سامنا یہ دلیل پیش کرتے ہوئے کرنا پڑا ہے (جو میرے مقالے Open and Closed Impartiality میں بھی موجود تھی) جو اس استدلال کی شکل اختیار کرتی ہے کہ راؤلز کی اولین صورت حال میں مختلف آبادیاں کوئی فرق پیدا نہیں کرسکتیں کیونکہ ''لاعلمی کے پردے میں'' ہر فرد بالکل کسی اور فرد کی مانند ہے۔ قابل غور نکتہ یہ ہے کہ اگرچہ ''لاعلمی کا پردہ'' ایک دیئے ہوئے گروپ میں افراد کو ان کے متعلقہ مفادات اور اقدار سے لاعلم بنادیتا ہے۔ (ایک دیئے ہوئے گروپ کے لیے گویا کہ سوچ بچار کے عمل میں ہر ایک کو بڑی حد تک ایک جیسا بناتے ہوئے) لیکن افراد کے مختلف گروپوں کو یکساں مفادات اور اقدار رکھنے پر مجبور کرنے میں اس کے بذات خود کوئی معنی نہیں ہیں۔ یہ زیادہ عمومی طور پر بند غیر جانبداری کے عمل کو ماسکی گروپ کی ساخت اور حجم سے مکمل طور پر بے نیاز بنانے کے لیے اس عمل کے حقیقی دائرے کو شدید طور پر کمزور کرنا ہوگا۔

(۲۳) پیچیدگی اور بھی زیادہ ہوتی اگر یہ ضروری ہوتا کہ فیصلوں کو لازماً مکمل مراتب بندی کی شکل اختیار کرنی ہے لیکن جیسا کہ پہلے بحث ہو چکی ہے، ایک مفید عوامی فکر کے ڈھانچے کے لیے اس کی ضرورت نہیں ہے نہ ہی تفصیل پر مبنی عوامی انتخابات کرنے کے لیے (جس پر دیکھئے میرا مضمون ''Maximization and the Act of Choice Econometriea, 65, 1997.'')

(۲۴) تاہم یہاں حوالہ صرف ان اصول ہائے انصاف کا ہے جن کی طرف طالبان حکمران رجوع کر رہے تھے

نا کہ ان کے عمل کی طرف۔

(۲۵) بین تمدنی ابلاغ کی مشکلات پر موجود لٹریچر میں بعض اوقات اتفاق رائے کے فقدان کو تفہیم کی عدم موجودگی سے خلط ملط کر دیا جاتا ہے۔ بلاشبہ وہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف مظاہر ہیں۔ ایک حقیقی اختلاف رائے متنازعہ شے کی تفہیم کو پہلے سے فرض کرتا ہے۔ معاصر دنیا میں تشدد کا مقابلہ کرنے میں فہم کے تعمیری کردار پر دیکھئے کامن ویلتھ کے کمیشن برائے احترام اور فہم کی رپورٹ جس کی صدرات کرنے کا اعزاز مجھے حاصل ہوا۔

(Civil Paths to Peace London: Common Wealth Secretariat, 2007.)

حصہ دوم

اِستدلال کی شکلیں

7

مقامیت، مناسبت اور فریب نظر

جب کنگ لیئر نے نابینا گلاوسٹر کو یہ بتایا آدمی بغیر آنکھوں کے یہ دیکھ سکتا ہے کہ یہ دنیا کیسی جا رہی ہے،
تو اس نے گلاوسٹر کو یہ بھی بتایا کہ تم اپنے کانوں سے کیسے دیکھ سکتے ہو۔

دیکھو وہ سامنے انصاف کیسے ایک سیدھے سادے چور پر برس رہا ہے۔ اپنے کانوں سے سنو: ذرا ان کی جگہیں تبدیل کر دو اور بوجھو کہ ان میں سے کون منصف ہے اور کون چور ہے؟ کیا تم نے کسان کے کتے کو فقیر پر بھونکتے دیکھا ہے؟

مقامات کو تبدیل کرنا دنیا میں پوشیدہ چیزوں کو دیکھنے کا ایک طریقہ رہا ہے جو کہ ایک عمومی نکتہ ہے جو لیئر یہاں اٹھاتا ہے، بلاشبہ اس پر مستزاد یہ ہے کہ وہ گلاوسٹر کی توجہ کو ایک سیاسی طور پر تباہ کن بیان میں اس نمایاں حقیقت کی طرف مبذول کرواتا ہے کہ کسان کے کتے میں وہ شاید تحکم کی عظیم تصویر دیکھتا ہے۔[1]

ہمارے مقامیتی تناظرات کی حدود سے بلند تر ہونے کی ضرورت اخلاقی اور سیاسی فلسفے میں اور علم قانون میں اہم ہے۔ مقامیتی گوشہ نشینی سے آزادی، ہوسکتا ہے کہ ہمیشہ آسان نہ ہو، لیکن یہ ایسا چیلنج ہے جسے اخلاقی، سیاسی اور قانونی فکر کو قبول کرنا پڑے گا۔ ہمیں ''اس انصاف'' سے آگے جانا ہوگا جو آزدانہ طور پر ''اس سیدھے سادھے چور'' پر برستا ہے۔

مشاہدے کی مقامیت اور علم

مقامیتی حدود سے آگے جانے کی کوشش کرنا بھی علمیات کے لیے ایک بنیادی چیز ہے۔ تاہم قابل مشاہدہ ہونے کے ساتھ ایک مسئلہ ہے اور اکثر اوقات محدود تناظر سے جو کچھ ہم مشاہدہ کرتے ہیں

تفہیم میں ایک رکاوٹ ہے جو کچھ ہم دیکھ سکتے ہیں وہ اس بات سے آزاد نہیں ہے کہ جو کچھ ہم دیکھنے کی کوشش کر رہے ہیں اس کی مناسبت سے ہم کہاں کھڑے ہیں اور جواباً یہ چیز ہمارے اعتقادات، تفہیم اور فیصلوں کو متاثر کر سکتی ہے۔ مقامیت پر منحصر مشاہدات، اعتقادات اور انتخاب علم کے لیے کوشش اور عملی وجوہات کی بنا پر اہم ہو سکتے ہیں۔ بلاشبہ، علمیات، فیصلے کے نظریے، اور اخلاقیات تمام کو مشاہدات اور نتائج کے مشاہدہ کار کی مقامیت پر انحصار کو مدنظر رکھنا ہوگا۔ ایسا نہیں ہے کہ تمام معروضیت معروضات کے لیے ہی ہے جیسا کہ اس سے پہلے بحث کی گئی[1] بلکہ اس حد تک جہاں تک مطلوبہ معروضیت کی نوعیت میں مشاہدات اور مشاہداتی تفہیمات ملوث ہیں مشاہدات کی مقامیت کو مدنظر رکھنا پڑے گا۔

مشاہدات کا مقامیتی تنوع خاصا بنیادی ہے۔ اسے ایک بہت سیدھی سادی طبیعیاتی مثال سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ دعوے پر غور کیجیے: 'چانداور سورج حجم میں یکساں نظر آتے ہیں، یہ کیا گیا مشاہدہ مقامیت سے آزاد نہیں ہے اور دونوں اجسام کسی اور جگہ سے مثلاً چاند سے بہت ہی غیر یکساں نظر آ سکتے ہیں۔ لیکن اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ حوالہ دیئے گئے دعویٰ کو خالصتاً غیر معروضی یا ایک مخصوص شخص کے ساتھ مخصوص ذہنی مظہر کے طور پر دیکھا جائے اسی جگہ (زمین) سے چانداور سورج کو مشاہدہ کرنے والا ایک اور شخص اس دعوے کی تصدیق کر سکتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی حجم کے نظر آتے ہیں۔

اگرچہ اس بیان میں مقامیتی حوالے کی طرف واضح طور پر رجوع نہیں کیا گیا لیکن یہ واضح طور پر ایک مقامیتی دعویٰ ہے جس کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے، ''یہاں زمین سے سورج اور چاند حجم میں یکساں نظر آتے ہیں۔ بلاشبہ مشاہدہ کار اس بارے میں دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اشیاء اس سے مختلف جگہ سے جہاں وہ فی الوقت کھڑے ہیں کس طرح نظر آئیں گی جو کہ لازمی طور پر اس دوسرے بیان سے متصادم نہیں ہوگا۔ زمین پر کھڑے ہو کر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں چاند پر سے سورج اور چاند حجم میں یکساں نظر نہیں آئیں گے۔

مقامیتی معروضیت بین الافرادی غیر تغیر پذیری کا تقاضا کرتی ہے جبکہ مشاہداتی مقام متعین ہو اور یہ تقاضا کرتی ہے جبکہ مشاہداتی مقام متعین ہو اور یہ تقاضا کلیتاً ان تغیرات کے ساتھ ہم آہنگ ہے جو کچھ مختلف مقامات سے دیکھا جاتا ہے۔[2]

مختلف لوگ اسی جگہ پر کھڑے ہو سکتے ہیں اور اسی مشاہدے کی تصدیق کرتے ہیں اور ایک ہی شخص

مختلف جگہوں پر کھڑا ہوسکتا ہے اور غیر یکساں مشاہدے کر سکتا ہے۔

مقامیت کی تنویر اور فریب

مشاہداتی نتائج کا مقامیت پر انحصار روشنی بھی دے سکتا ہے (اس صورت میں اس سوال کا جواب دیتے ہوئے یہاں سے کوئی چیز کتنی بڑی نظر آتی ہے؟) اور ممکنہ طور پر گمراہ بھی کر سکتا ہے (معیاری طور پر حجم کے ساتھ منسلکہ دوسرے سوالات کا جواب دیتے ہوئے جیسا کہ وہ چیز جسم کے حجم کے مفہوم میں درحقیقت کتنی بڑی ہے؟) مقامیتی تغیر پذیری کے دونوں پہلو بہت مختلف سوالات کا جواب دیتے ہیں، لیکن دونوں میں سے کوئی بھی کلی طور پر موضوع نہیں ہے۔ یہ نکتہ قدرے تفصیل کا متقاضی ہے، خصوصاً اس لیے کہ کیونکہ معروضیت کی مقامیت پر منحصر مظہر کے طور پر تعریف معروضیت کے تصور کی مخصوص تفہیم نہیں ہے۔

اپنی دوررس کتاب The View From No Where میں تھامس نیگل معروضیت کی تعریف درج ذیل طریقے سے کرتا ہے:

''ایک نقطۂ نظر یا خیال کی صورت دوسرے سے زیادہ معروضی ہوتی ہے اگر یہ فرد کی ساخت کی خصوصیات اور دنیا میں اس کے مقام یا اس مخصوص مخلوق کی قسم کی خصوصیت پر جو کہ وہ ہے کم انحصار کرتی ہے۔2 معروضیت کو دیکھنے کے اس انداز کی ایک واضح خوبی ہے: یہ معروضیت کے کلاسیکی تصور کے ایک اہم پہلو پر فوکس کرتا ہے ـــــ مقامیت سے آزادی ـــــ اس نتیجے پر پہنچنا کہ سورج اور چاند مساوی طور پر بڑے ہیں مثلاً مقدار کے مفہوم میں اس بنیاد پر کہ وہ یہاں زمین سے ایک ہی حجم کے نظر آتے ہیں مقامیت سے آزاد معروضیت کی شدید خلاف ورزی ہوگی۔ اس مفہوم میں مقامیتی مشاہدات گمراہ کر سکتے ہیں اگر ہم مشاہدات کی مقامیتی تغیر پذیری کا مناسب خیال نہ رکھیں اور موزوں تصحیحات کرنے کی کوشش نہ کریں۔

اس کے تقابل میں وہ چیز جسے مقامیتی معروضیت کہا جاسکتا ہے وہ اس چیز کی معروضیت کے بارے میں ہے جسے ایک مخصوص مقام سے مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ ہمارا سروکار یہاں شخص کے لحاظ سے غیر متغیر لیکن مقام کے لحاظ سے اضافی مشاہدات اور مشاہدہ پذیری سے ہے، جس کی وضاحت اس سے ہوتی ہے جو کچھ ہم ایک دیئے ہوئے مقام سے مشاہدہ کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ مقامیتی مفہوم میں معروضی جائزے کا نفس مضمون ایک ایسی چیز ہے جس کی تصدیق ایک نارمل شخص سے کی جاسکتی ہے جو ایک دیئے ہوئے مشاہداتی مقام پر موجود ہو۔ جیسا کہ چاند اور سورج کے اضافی

حجموں کے بارے میں بیانات سے مثالوں سے واضح کیا گیا، جو کچھ مشاہدہ کیا گیا وہ ایک مقام سے دوسرے مقام تک تغیر پذیر ہوسکتا ہے، لیکن مختلف لوگ اپنے مشاہدات ایک ہی جگہ سے کر سکتے ہیں اور کافی حد تک ایک ہی مشاہدات کر سکتے ہیں۔
اس صورت میں نفس مضمون وہ انداز ہے جس میں کوئی شے مشاہدہ کے مخصوص مقام سے نظر آتی ہے اور انہیں مقامیتی خدوخال کے ساتھ وہ کسی بھی شخص کو ایسی ہی نظر آئے گی۔ (۳)
مشاہدات میں مقامیتی تغیرات کو ''موضوعیت'' کے ساتھ بمشکل ہی منسوب کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ کچھ لوگ کرنے کی خواہش محسوس کریں گے۔ موضوعیت کے دو معیاری پیمانوں کے مطابق یہاں کوئی مخصوص وجہ ایسی نہیں ہے کہ اس بیان کو یوں دیکھا جائے سورج اور چاند حجم میں یکساں نظر آتے ہیں، کیونکہ ان کا منبع ذہن میں ہے، یا کیونکہ ''ایک انفرادی فاعل یا اس کے ذہنی اعمال سے تعلق رکھتا ہے یا اس کے ساتھ مخصوص ہے، (آکسفورڈ انگلش ڈکشنری میں موضوعیت کی تعریفات کی مطابقت کرتے ہوئے) ایک مشاہداتی بیان لازمی طور پر کسی شخص کے ذہن کے خصوصی عمل کے بارے میں بیان نہیں ہوتا۔ یہ ایک ایسے مظہر کی نشاندہی کرتا ہے جس کی طبعی خصوصیات بھی ہیں کسی شخص کے ذہن سے آزادانہ طور پر مثال کے طور پر یہ ٹھیک اسی وجہ سے ہے کہ سورج اور چاند کا زمین سے ایک ہی نظر آنے والا حجم ہے کہ ایک مکمل سورج گرہن سے واقع ہوسکتا ہے۔ اس طرح کہ چاند کا چھوٹا حجم، زمین کے خصوصی تناظر میں سورج کے بڑے حجم کو دھندلا دیتا ہے اور سورج گرہن کے بارے میں بمشکل ہی یہ سوچا جا سکتا ہے کہ اس کا منبع ذہن میں ہو۔ اگر گرہنوں کی پیش بینی کرنا وہ کام ہے جس میں ہم مصروف ہیں تو پھر جو کچھ سورج اور چاند کے اضافی حجموں کے بارے میں بات کرتے ہیں خاص طور پر برمحل ہے وہ زمین سے ان کی مقامیتی تصویروں کی مطابقت ہے اور بالترتیب ان کے جسم کی کمیت نہیں ہے۔ یعنی براہ راست نہیں۔
ابتدائی پانچویں صدی کے ہندوستان کے ریاضی دان اور ماہر فلکیات آریا بھاٹا نے گرہنوں کی توجیہہ کرتے ہوئے تصاویر کے حجم کا جائزہ لیا تھا یہ اس کی بہت سی فلکیائی خدمات میں سے ایک تھی (۴) فلکیاتی آریا بھاٹا پر متوقع طور پر مذہبی کٹڑ پن سے اس قدر انقلابی طریقے سے علیحدہ ہونے کی بنا پر حملہ کیا گیا، اور ناقدین نے اس کے ذہین شاگرد برہما گپتا کو بھی ساتھ شامل کر لیا جو کہ ایک اور عظیم ریاضی دان تھا۔ جس نے کٹڑ پن کے حق میں بیانات دیئے لیکن آریا بھاٹا کی جدتوں کو استعمال کیا اور بلاشبہ ان میں توسیع بھی کی۔ کئی سو سال بعد گیارہویں صدی کی ابتدا میں، جب

سرکردہ ایرانی ریاضی دان اور
ماہر فلکیات، البیرونی آریا بھاٹا کے دفاع کے لیے آیا تو اس نے اس حقیقت پر زور دیا کہ گرہنوں کی عملی پیش بینیاں، بشمول ان کے جو برہما گپتا نے کی تھیں وہ آریا بھاٹا کے تصویروں کے طریقہ کار کی پیروی کرتی تھیں، بجائے برہما گپتا کی اپنی ہندو کٹڑ پن کے ساتھ مطابقت کی عکاسی کرنے کے۔ ایک ہزار سال پہلے ایک قابل ذکر ذہنی دفاع میں البیرونی نے برہما گپتا سے مخاطب ہوتے ہوئے درج ذیل تنقیدی بیان دیا:

ہم اس برہما گپتا کے ساتھ بحث نہیں کریں گے، بلکہ صرف اس کے کان میں سرگوشی کریں گے۔ ایسے سخت الفاظ (آریا بھاٹا اور اس کے پیروکاروں کے بارے میں) بولنے کے بعد آپ کیوں سورج گرہن لگنے کی توجیہہ کرنے کے لیے چاند کے نصف قطر کا حساب شمار کرتے ہو اور چاند کو گرہن لگانے کی وضاحت کرنے کے لیے زمین کے سائے کے نصف قطر کا؟ آپ ان دونوں گرہنوں کا حساب کتاب ان ملحدوں کے نظریے کی مطابقت میں کیوں لگاتے ہو؟ اور ان لوگوں کے نظریات کے مطابق نہیں لگاتے جن کے ساتھ اتفاق کرنا تم مناسب سمجھتے ہو؟

مقامیتی معروضیت بلاشبہ معروضیت کی موزوں تفہیم ہوسکتی ہے جس کا انحصار اس عمل پر ہے جس میں ہم مصروف ہوں۔

مقامیتی دائرہ ہائے کار کی مثالوں کی مختلف اقسام میں جو ذہنی رویوں کی یا نفسیات کی بوالعجبیاں نہیں ہیں اور جن میں مختلف افراد حصہ دار ہوسکتے ہیں۔ شامل ہیں: کسی خاص زبان کو جاننا یا نہ جاننا گنتی کرنے کے قابل یا نا قابل ہونا، یا بجائے نارمل بینائی رکھنے کے رنگوں کا اندھا ہونا (ساتھ ساتھ اسی قسم کی بہت سی دائرہ کار کے تغیرات کے۔) اس بارے میں بیان دینے سے کہ کسی شخص کو بعض مخصوص مقامیتی خصوصیات کے ساتھ دنیا کیسی نظر آئے گی۔ مقامیتی معروضیت کی پامالی نہیں ہوتی۔ اس بات پر توجہ دینا اہم ہے کہ یہاں دعویٰ یہ نہیں ہے کہ کوئی بھی چیز جس کی اسباب کے مفہوم میں وضاحت کی جاسکے وہ مقامیتی طور پر معروضی ہے۔ بہت کچھ اس میں ملوث تغیر پذیری پر منحصر ہوگا۔ ابتدائی ہندوستانی علمیات میں بہت زیادہ بحث کی جانے والی ایک کلاسیکی مثال کو لیتے ہیں یعنی کسی شخص کی خصوصی پریشانی، یا کسی کے سانپوں کے بھیانک خوف کی وجہ سے ایک رسی کو سانپ سمجھنا، اس واضح طور پر موضوعی تشخیص کو مقامیتی طور پر معروضی نہیں بناتے۔ تاہم، مقامیتی معروضیت کے تصور کی طرف جائز طور پر رجوع کیا جاسکتا ہے ایسی صورت میں جس میں رسی کو سانپ سمجھا جائے

کیونکہ وہ ٹھیک ٹھیک وہی صورت ہوگی جس میں وہ رسی کا ٹکڑا ہر ایک کو نظر آتا ہو، مثال کے طور پر ایسی صورت جس میں رسی کے واضح سانپ جیسے خدوخال ان لوگوں کو نظر آئیں جو دھندلی روشنی میں اس کا مشاہدہ کر رہے ہوں۔

اخلاقی اور سیاسی قدر پیمائی میں ایسی ہی تفریق ہے جو مقاسیت کے بالترتیب روشنی بخش اور گمراہ کن کرداروں کے درمیان تقابل سے قابل موازنہ ہے۔ ایسے تعلقات پر مبنی ذاتی ذمہ داریوں کے نظریات کی پیروی کرنے میں جو مثلاً والدین کے اپنے بچوں کی دیکھ بھال کرنے میں ایک خصوصی کردار کا تقاضا کرتے ہیں، آدمی کے اپنے بچوں کے مفادات کو خصوصی اہمیت دینے کو ظاہراً اخلاقی طور پر موزوں سمجھا جاسکتا ہے۔ آدمی کے اپنے بچوں کے مفادات میں غیر یکساں دلچسپی لینے کو اس تناظر میں ایک موضوعی حماقت نہیں سمجھا جائے گا۔ بلکہ ایک ایسے اخلاقی تناظر کی عکاسی سمجھے جائیں گے، جسے معروضی طور پر طلب کیا جاتا ہے۔ (جو اس صورت میں والدیت کی مقامیتی مناسبت سے منسلک ہے)(۵)

لہٰذا اس ڈھانچے میں اخلاقی معروضیت کے بارے میں صرف لامقام سے نظارہ کے مفہوم میں سوچنا بجائے نشان زدہ مقام سے نظارہ کے مفہوم میں سوچنے کے کسی حد تک ایک نقص ہوگا۔

ایسے مقامیتی خدوخال میں ایک خصوصی مناسبت ہوسکتی ہے جسے کھلی اخلاقیات موزوں طور پر تسلیم کرے اور مناسب طور پر زیرِ غور لائے۔ اسی مثال پر دوبارہ غور کرتے ہوئے۔ بلاشبہ آدمی کے اپنے بچے کے بارے میں ذمہ داری کا منبع 'ذہن میں' نہیں ہے اور اخلاقیات کے خصوصی نقطۂ ہائے نظر میں اسے ایک حقیقی اہمیت دی جاسکتی ہے۔

جب عامل سے متعلقہ —— زیادہ عمومی طور پر، مقامیت سے متعلقہ جائزوں اور ذمہ داریوں کو جانچا جائے گا جیسا کہ باب نمبر 10 میں ہوگا تو مقامیتی معروضیت کے روشنی بخش پہلو برمحل ہوں گے اور لیکن دوسرے تناظرات میں آدمی کا اپنے ہی بچوں کے مفادات کو اتنی خاص اہمیت دینے کو، ایک غیر تعلقاتی اخلاقیات کے تناظر سے، ایک واضح غلطی کے طور پر دیکھا جائے گا۔ مثال کے طور پر اگر ایک سرکاری ملازم اپنی سرکاری ذمہ داریوں کو نبھاتے ہوئے اپنے ہی بچوں کے مفادات کو زیادہ اہمیت دیتا ہے تو اسے سیاسی یا اخلاقی ناکامی سمجھا جائے گا، اس حقیقت کے باوجود کہ اس کے بچوں کے مفادات ان کی مقامیتی قربت کی وجہ سے اس کے لیے زیادہ اہمیت کے حامل ہوں گے۔ اس عمل میں جس چیز کی ضرورت ہوگی وہ مقامیتی طور پر غیر متعصبانہ نقطۂ نظر ہے۔ اس صورت میں

اس حقیقت کے موزوں ادراک کا تقاضا ہوگا کہ دوسرے بچوں کے بھی بڑے اور اہم مقامات ویسے ہی داؤ پر لگے ہوئے ہوں جیسا کہ اسے اپنے بچوں کے۔۔۔ اور اس کے تناظر میں ''ایک نشان زدہ مقام'' سے نظارہ ' (مثال کے طور پر والداتی تعلقات سے منسلک) ایک غلطی ہوگی۔
دنیا کی کسی طرح کی مقامیت سے آزاد تفہیم کی تلاش اس اخلاقی تنویر کے لیے مرکزی حیثیت کی حامل ہے، جسے غیر تعلقاتی نقطۂ نظر میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ جب میری وول سٹون کرافٹ نے ایڈمنڈ برک کو تضحیک کا نشانہ بنایا، غلاموں کے مرتبے کے بارے میں کوئی دلچسپی لیے بغیر، امریکی انقلاب کی حمایت کرنے پر، گویا کہ جس آزادی کی حمایت وہ سفید فام امریکیوں کے لیے کر رہا تھا، اس کے سیاہ فام غلاموں پر اطلاق کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی، (جیسا کہ باب نمبر 5 میں بحث کی گئی) تو وول سٹون کراف ایک ایسے آفاقی تناظر کے حق میں دلائل دے رہی تھی، جو مقامیتی تعصب اور بے جا فرقہ وارانہ حمایت پر غالب آ جائے گا۔ یہاں نکتہ مقامیتی فہم کا نہیں ہے بلکہ کسی نہ کسی قسم کی تبدیلیٔ محل کی تفہیم کا ہے۔ لا مقام سے نظارہ لینا اس تناظر میں موزوں تصور ہوگا۔

معروضی دھوکے اور مقامیتی معروضیت

اس وقت بھی جب مقامیت سے آزاد نقطۂ نظر کسی علمیاتی اخلاقی یا سیاسی تجزیے کے لیے موزوں ہو۔ مشاہدے کی مقامیت پر منحصر حقیقت کو زیرِ غور لانا پڑے گا تا کہ مقامیتی طور پر غیر متعصّبانہ تفہیم کے حصول کی مشکل کی تشریح ہو سکے۔ مقامیتی تناظرات کی گرفت، کالوگوں کے لیے اپنے مقامیتی طور پر محدود ادراکات سے بلند ہونے کو مشکل بنانے میں ایک اہم کردار ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک ایسے معاشرے میں جس کے ہاں عورتوں کے ماتحت حیثیت میں رکھنے کی ایک طویل روایت موجود ہو وہاں عورت کی مفروضہ کم تری کے کچھ مبینہ پہلوؤں پر فوکس کرنے کا تمدنی معیار اس قدر مضبوط ہو سکتا ہے کہ ان پہلوؤں کی مختلف تعبیر کرنے کے لیے ایک خاصے آزاد ذہن کی ضرورت ہوگی۔ مثال کے طور پر اگر ایک معاشرے میں خواتین سائنسدان بہت کم ہیں جو چیز خواتین کو سائنس پڑھنے پر نہیں ابھارتی، تو کامیاب سائنسدان خواتین کی قلت کا مشہود پہلو بذات خود اس بات کی تفہیم میں ایک رکاوٹ ہو سکتا ہے کہ خواتین بھی حقیقتاً سائنس میں اتنی اچھی ہو سکتی ہیں اور یہ کہ اس مضمون میں ویسے ہی اچھے رجحانات اور قابلیت کے باوجود بھی خواتین اس میں بہت کم اعلیٰ پوزیشن حاصل کرتی ہیں ٹھیک اس وجہ سے کہ مناسب تعلیم حاصل کرنے کے لیے مواقع یا حوصلہ افزائی کی کمی ہوتی ہے۔

یہ رائے کہ کسی خاص معاشرے میں بہت کم خواتین سائنسدان ہیں، ہوسکتا ہے قطعاً غلط نہ ہو، اس وقت بھی جب کہ یہ نتیجہ کہ خواتین سائنس میں بالکل اچھی نہیں ہوتیں ـــــ جب یہ مقامیتی مشاہدے سے اخذ کیا گیا ہو ـــــ کلی طور پر غلط ہو، ایسے معاشروں کے اندر جن میں تفریق نے قدم جمائے ہوئے ہوں۔ مقامی مشاہدوں کی مقامیت سے آگے جانے کی ضرورت یہاں بہت شدید ہوسکتی ہے۔ دوسرے معاشروں سے کیے جانے والے مشاہدات جہاں خواتین کے لیے زیادہ مواقع ہیں اس بات کی تصدیق کر سکتے ہیں کہ عورتوں کے اندر بھی سائنس کی تحقیقیں وہی کچھ کرنے کی صلاحیت ہے جو مردوں کے اندر ہے، بشرطیکہ ضروری مواقع اور سہولتیں مہیا کی جائیں۔ یہاں استدلال کھلی غیر جانبداری کے کیس سے تعلق رکھتا ہے، ایسے خیالات کی طرف رجوع کرتے ہوئے جیسے آدم سمتھ کی غیر جانبدار تماشائی کی طریقیاتی ترکیب، دور اور ساتھ ہی ساتھ نزدیک سے تناظرات کی تلاش کرتے ہوئے۔ (۶)

جب مقامی اعتقادات کی حدود شدید اور قابو پانے کے لیے مشکل ہوں تو یہ بات سمجھنے میں ایک پختہ رکاوٹ ہوسکتی ہے کہ حقیقی ناانصافی تو اس طریق کار میں موجود ہے جس میں عورتوں کے ساتھ ان کے اپنے معاشرے میں برتاؤ کیا جاتا ہے اور بہت سی خواتین خود مفروضہ 'آنکھوں کی شہادت' پر مبنی خواتین کی مبینہ ذہنی کمتری پر اعتقاد کی طرف مائل ہوتی ہیں جو ایک درجہ بندی والے معاشرے کے اندر مقامی مشاہدات کے ناقص مطالعے سے استفادہ کرتا ہے۔ اسی معاشرتی غیر یکسانیت اور تفریق کی احتجاج سے عاری قوت برداشت کی وضاحت کرنے میں جو بہت سے روایتی معاشروں میں دیکھی جاسکتی ہے، مقامیتی مفروضیت کا تصور کچھ سائنسی خدمت سرانجام دیتا ہے، اس طرح کہ یہ ہمیں مقامیتی تفہیم کے ناجائز اطلاق کی اصل کے بارے میں ایک بصیرت عطا کرتا ہے (جبکہ ضرورت ایک تبدیلی مقام کی تفہیم کی ہے)

مارکسی فلسفے میں استعمال کیے گئے معروضی دھوکے کے اہم تصور کی مقامیتی معروضیت کے مفہوم میں مددگار طریقے سے تعبیر کی جاسکتی ہے۔ (۷) اس طرح تعبیر کیا گیا معروضی دھوکہ ایک مقامیتی طور پر معروضی اعتقاد ہے جو کہ درحقیقت تبدیلی مقام کی چھان بین کے مفہوم میں غلط سمجھا جاتا ہے۔ معروضی دھوکے کا تصور مقامیتی طور پر معروضی یقین اور اس تبدیلی محل کی تشخیص کہ، یہ یقین درحقیقت غلط ہے، دونوں طرف رجوع کرتا ہے۔ اس مثال میں جو سورج اور چاند کے اضافی حجموں کے متعلق ہے ان کی ظاہری شکلوں کی یکسانیت (جو یہاں زمین سے مقامیتی طور پر معروضی

ہے) دوسری معلومات اور تصورات اور تنقیدی چھان بین کے مواقع کی عدم موجودگی میں ان کے حقیقی حجموں کی یکسانیت کی مقامیتی تفہیم کی طرف رہنمائی کر سکتی ہے (مثال کے طور پر اس وقت کے مفہوم میں جو ان دونوں کے گرد بالترتیب چکر لگانے میں صرف ہوگا) اس صورت میں اس یقین کی نادرستی معروضی دھوکے کی ایک مثال ہوگی۔

جی اے کوہن کی طرف سے اس کی کتاب Karl Maxs Theory ofHistory A Defence میں مارکس کے نظریے میں معروضی دھوکے کے تصور کے بارے میں ایک دلچسپ بحث ہے:

مارکس کے نزدیک ہوا کی ترکیب اور فضائی کروں کی حرکات کے سلسلے میں ہمارے حواس ہمیں گمراہ کرتے ہیں پھر بھی ایک شخص جو فضا میں موجود مختلف اجزا کا سراغ اپنے سانس لینے کے ذریعے لگاتا ہے، اس کی ناک ایسی ہوگی جو صحت مند انسانوں کی ناکوں کی طرح کام نہیں کرتی ہوگی اور وہ شخص جس نے پر خلوص طریقے سے یہ دعویٰ کیا ہوگا کہ اس نے ساکن سورج اور گردش کرنے والی زمین کا مشاہدہ کیا ہے وہ نظر کی کسی خرابی یا اعضائے حرکت کے کنٹرول کی خرابی میں مبتلا ہوگا۔ ہوا کو ایک عنصر اور سورج کو متحرک دیکھنا ایسے تجربات ہیں جو فریب نظر کی نسبت سرابوں کو دیکھنے کے زیادہ قریب ہیں۔ کیونکہ اگر کوئی شخص مناسب حالات کے تحت سراب کو نہیں دیکھتا تو اس کی بصارت میں کچھ خرابی ہے۔ اس کی آنکھیں فاصلے پر روشنیوں کے عمل کو گرفت کرنے سے قاصر ہیں۔[4]

یہاں وہ مشاہدات جنہیں معروضی سمجھا گیا ہے، وہ ہوا کو نارمل ناک کے ذریعے سونگھنے، سورج کو نارمل آنکھوں کے ساتھ دیکھنے کے مقامیتی پہلوؤں اور علی ہذاالقیاس دوسری چیزوں سے تعلق رکھتے ہیں اور یہ مشاہدہ شدہ پہلو بلاشبہ مقامیتی طور پر معروضی ہیں اگرچہ سچائی کے اس معیار کے مفہوم میں ـــــ جو تناظراتی لحاظ سے زیادہ جبری ہیں ـــــ غلط اور گمراہ کن ہیں جس معیار کی طرف اس وقت رجوع کیا جا سکتا ہے جب ہم ایک مرتبہ مقامیتی تناظرات سے آگے جائیں۔

صحت، عرض اور مقامیتی تنوعات

مارکس کا معروضی دھوکے کا اپنا استعمال بنیادی طور پر طبقاتی تجزیے کے تناظر میں تھا اور یہ اسے اس چیز کی تحقیقات کی طرف لے گیا جسے اس نے شعور کاذب کہا۔ ایک بہت ہی مختلف قسم کی مثال مرض کی خود ادراکی سے متعلق ہے اور یہ ترقی پذیر معیشتوں میں صحت کی صورت حال کا جائزہ کرنے

میں خاص طور پر اہم ہوسکتی ہے۔مثال کے طور پر ہندوستانی ریاستوں میں کیرالہ کے ہاں پیدائش پر بہت بڑے تناسب سے طویل ترین زندگی کی توقع ہے۔(چین سے بھی زیادہ اور یورپ سے قریب تر)اور پیشہ ورطبی جائزہ کیرالہ کی صحت کی تبدیلی کی بہت زیادہ شہادت دیتا ہےاور لیکن خود مشاہدہ کردہ مرض کے تناسب کے جائزوں میں کیرالہ خود مشاہدہ کردہ مرض کے بارے میں بھی انتہائی بلند تناسب کی رپورٹ دیتا ہے۔(اوسط طور پر اور عمر سے مخصوص تناسبات دونوں میں دوسری طرف بہار اور اتر پردیش جیسی ریاستیں ہیں جہاں بہت کم طوالت عمر اور عمر رسیدگی سے مخصوص،بہت زیادہ شرح اموات ہےاور کسی صحت کسی تبدیلی کی کوئی شہادت نہیں ہے۔)

لیکن حیرت انگیز طور پر خود تخمینہ شدہ مرض کی کم شرح ہے۔اگر طبی شہادت اور شرح اموات کی شہادت کوتسلیم کیا جائے اور انہیں نظر انداز کرنے کی کوئی خاص وجوہات نہیں ہیں)تو پھر مرض کی اضافی شرح کی تصویر کو جیسا کہ یہ تجزیہ ذات کی طرف سے دی گئی ہے لازماً غلط یا کم از کم انتہائی پیچیدہ سمجھنا پڑے گا۔

تاہم ان تجزیہ ذات کے مرض کی شرحوں کو محض اتفاقی غلطیاں یا انفرادی موضوعیت کے نتائج سمجھ کر ہوا میں اڑا دینا بہت عجیب ہوگا۔شرح اموات اور خود مشاہدہ کردہ امراض کی شرحوں کے درمیان ناہمواری کا ایسا منظم نمونہ کیوں ہے؟ یہاں معروضی دھوکے کا تصور مددگار رہے۔کیرالہ کی آبادی میں خواندگی کی نمایاں طور پر باقی ماندہ ہندوستان کی نسبت بلند تر شرح ہے(بشمول خواتین کی خواندگی کے)اور بہت زیادہ وسیع عوامی صحت کی خدمات ہیں۔پس کیرالہ میں ممکنہ بیماری کے بارے میں بہت زیادہ شعور اور طبی علاج حاصل کرنے کی ضرورت کا اور پرہیزی اقدامات کرنے کا بہت زیادہ احساس ہے۔اُن خیالات اور اعمال کا جو کیرالہ میں حقیقی مرض اور شرح اموات کو کم کرنے میں مدد دیتے ہیں بیماریوں کے شعور کو بلند کرنے کا اثر بھی ہے۔دوسری طرف،اتر پردیش اور بہار کی آبادیوں کے ہاں کم خواندگی اور تعلیم کے ساتھ اور عوامی صحت کی سہولتوں کے لحاظ سے شدید طور پر کم سہولیات کے ساتھ ممکنہ بیماری کے بارے میں بھی کم شعور ہے۔یہ چیز ان ریاستوں میں صحت کے حالات اور طوالت عمر کے حالات کو بہت زیادہ سنگین بنا دیتی ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ کیرالہ کی نسبت مرض کے شعور کو بھی زیادہ محدود بنا دیتی ہے۔

ہندوستان میں سماجی طور پر پسماندہ ریاستوں میں کم مرض کے دھوکے کی بلاشبہ ایک معروضی—— مقامیتی طور پر معروضی——بنیاد ہے۔ایک ایسی آبادی کے لیے جس میں سکول کی محدود تعلیم اور طبی

تجربہ ہے۔[۸] ان مقامی طور پر غلطی کی شکار تشخیصوں کی مقامی معروضیت توجہ کو اپنی طرف مبذول کرتی ہے اور سماجی سائنسدان انہیں محض موضوعی اور من موجی قرار دے کر ہوا میں نہیں اڑا سکتے۔ لیکن ان مشاہدہ ہائے ذات کو ایک موزوں تبدیلی محل کی تفہیم میں صحت اور بیماری کی صحیح عکاسی کے طور پر بھی نہیں لیا جا سکتا۔

اس قسم کے معروضی دھوکے کے امکان اور تعدد کے اس طریقے کے جس میں قومی اور بین الاقوامی تنظیموں کی طرف سے تقابلی طبی اور صحت سے متعلقہ شماریات اس وقت پیش کی جاتی ہیں، کچھ دور رس اثرات ہیں۔ بیماری اور طبی توجہ کی طلب گاری کی خود اطلاع دینے پر تقابلی اعداد و شمار تنقیدی جائزے کا تقاضا کرتے ہیں، مقامیتی تناظرات کی طرف گہری توجہ دیتے ہوئے۔[۹]

صنفی امتیاز اور مقامیتی دھوکے

ایک اور دلچسپ معاملہ، ادراک کردہ مرض اور عورتوں اور مردوں کی مشاہدہ کردہ اموات کی درجہ بندی کے مابین اختلاف سے متعلق ہے۔ خواتین نے مردوں کے مقابلے میں ہندوستان میں (جیسا کہ ایشیا اور شمالی افریقہ کے بہت سے دوسرے ممالک جیسا کہ چین، پاکستان، ایران اور مصر میں)

مجموعی طور پر بقاپذیری کی عدم سہولیات کے حامل ہونے کے رجحان کا مظاہرہ کیا ہے۔

حال ہی تک شرح اموات خصوصی طور پر ہر عمر کی خواتین کے لیے بہت بلند رہی ہے (کچھ ماہ کے نوزائیدگی کے ایک مختصر عرصے کے بعد) پینتیس سے چالیس سال کی عمروں تک، اس کے برخلاف جو مرد حیاتیاتی طور پر توقع کر سکتا ہے جب وہ یکساں قسم کی طبی دیکھ بھال حاصل کرتے ہوں، کم عمری سے مخصوص مردوں کی نسبت خواتین کی شرح اموات کی طبی شہادت کو مدنظر رکھتے ہو۔[۱۰]

باوجود شرح اموات میں بالاصنافت ناموافق صورت حال کے ہندوستان میں خواتین کے خود ادراک کردہ مرض کی شرح اکثر کچھ زیادہ نہیں ہے۔ بعض اوقات بہت کم تر ہے بہ نسبت مردوں کے ــــــ اس کا تعلق تعلیم میں عورت کی محرومی اور صنفی غیر مساوات کو ایک نارمل مظہر کے طور پر دیکھنے کے رجحان سے محسوس ہوتا ہے۔[۱۱]

پرمسرت طور پر (میں یہاں اس ترکیب کو اس طریقے پر استعمال کر رہا ہوں جسے افادیت پسند، پسند نہیں کریں گے) خواتین کی اپنی صحت کے بارے میں بے اطمینانی میں ملک میں منظم طور پر

اضافہ ہوا ہے جو اچھی اور بری صحت کے بارے میں مقامیتی طور پر محدود ادراک کی کمزور ہوتی ہوئی گرفت کی نشاندہی کرتا ہے۔ یہ دیکھنا بہت دلچسپ ہے کہ جیسے جیسے عورتوں کی محرومی کا موضوع سیاسی ہوا ہے (بشمول عورتوں کی تنظیموں کے) تو عورتوں کی محرومی کے ادراک میں تعصّبات کم ہو گئے ہیں۔

عورتوں کی صحت کے بارے میں مسائل اور فریب ہائے نظر کی نوعیت کی بہتر تفہیم نے درحقیقت اموات میں جنسی تعصب کی کمی (اور ہندوستان کے بہت سے علاقوں میں خاتمہ میں) میں ٹھوس کردار ادا کیا ہے۔(۱۲)

مقامیتی معروضیت کا تصور، عمومی طور پر صنفی غیر مساوات کو سمجھنے میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ خاندانوں کی فِعلیت میں کچھ تصادم اور ساتھ ہی ساتھ کچھ دلچسپی کا تطابق، مفادات اور کاموں کی تقسیم کے سلسلے میں ملوث ہوتا ہے (گروہی تعلقات کا ایک ایسا پہلو جسے تعاونی تصادم کہا جا سکتا ہے) لیکن ہم آہنگ خاندانی رہن سہن کا تقاضا ہے کہ متصادم پہلوؤں کو خفیہ طور پر حل کیا جانا چاہیئے تاکہ بہانگ دہل سودابازی کے ذریعے ایسے تصادمات پر اصرار کرنے کو عمومی طور پر غیر صحت مندانہ طرزِ عمل کے طور پر دیکھا جائے گا۔ نتیجتاً طرزِ عمل کے روایتی نمونوں کو جائز بلکہ معقول سمجھا جاتا ہے اور دنیا کے بہت سے حصوں میں یہ مشترکہ رجحان ہے کہ مردوں کے بالمقابل عورتوں کی منظّم محرومی پر کسی ایک یا دوسرے میدان میں توجہ نہیں دی جاتی۔

مقامیت اور نظریہ انصاف

یہ مسئلہ ایک نظریہ انصاف کی تشکیل کے لیے، بہت زیادہ اہمیت کا حامل ہے اور زیادہ خصوصی طور پر ایک ایسے نظریے کا کھوج لگانے کے لیے جو انصاف کے تقاضوں کو سمجھنے کے لیے عوامی استدلال کو ایک خصوصی کردار دیتا ہو۔ عملی طور پر عوامی استدلال کا دائرہ اس طریقہ کار سے محدود ہو سکتا ہے جس میں لوگ اس دنیا کا مطالعہ کرتے ہیں جس میں وہ رہتے ہیں اور اگر مقامیت کے طاقت ور اثر کا اس سماجی تفہیم کو دھندلانے میں کوئی کردار ہو تو پھر یہ ایک ایسا موضوع ہے جو خاص توجہ کا تقاضا کرتا ہے۔ ان پیچیدہ مشکلات کی تفہیم میں جن کا سامنا انصاف اور بے انصافی کے جائزے میں کرنا پڑتا ہے۔ جہاں مشاہدے اور تعمیر کی مفاہمت سائنسی علم کو آگے بڑھانے کے عمل میں ایک اہم کردار ادا کرتی ہے وہیں یہ زیادہ وسیع طور پر عمومی طور پر اعتقاد کی تشکیل میں اہم ہے: سماجی ادراک میں اور ساتھ ہی ساتھ فطری علوم کی پرچول میں۔ بلاشبہ مقامیت کا کردار خصوصی طور پر اہم ہو سکتا ہے ان

منظم اور دیرپا دھوکوں کی تعبیر میں جو اہم طریقے سے سماجی سمجھ بوجھ اور عوامی معاملات کے جائزے کو متاثر اور مسخ کر سکتے ہیں۔

مجھے اس سادہ مثال کی طرف واپس آنا چاہیئے جو سورج کے بمقابلہ چاند اضافی حجم سے متعلق ہے جیسا کہ اسے زمین سے دیکھا جاتا ہے۔ ایک ایسے شخص کو ذہن میں لاؤ جو ایک ایسے معاشرے سے تعلق رکھتا ہے جس کی فاصلے پر منحصر سطح زمین کی تصویروں سے کوئی آگاہی نہیں ہے، اور نہ ہی چاند اور سورج کے بارے میں کسی اور ذریعہ علم سے۔ تصوراتی ڈھانچوں اور مددگار علم کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ شخص مقامیتی مشاہدوں کی بنیاد پر یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ سورج اور چاند یقیناً ایک ہی حجم کے ہیں اس مفہوم میں بھی کہ دونوں کے گرد چکر لگانے میں بالکل ایک ہی وقت لگے گا (ایک رفتار پر حرکت کرتے ہوئے) یہ بلاشبہ ایک بہت عجیب رائے ہوگی اگر وہ شخص فاصلوں، تصویروں اور ایسی ہی چیزوں کے بارے میں جانتا ہو لیکن اگر وہ ان میں سے کسی چیز کے بارے میں نہیں جانتا تو پھر یہ قطعاً عجیب نہیں ہوگی۔ اس کا یہ یقین کہ سورج اور چاند حقیقتاً یکساں حجم کے ہیں۔ (خصوصاً یہ کہ ان دونوں میں سے کسی کے گرد چکر لگانے میں ایک ہی وقت لگے گا) بلاشبہ ایک غلطی ہے (ایک دھوکا ہے) لیکن اس کے اس یقین کو کسی بھی حالات کے تحت، اس کے مقامیتی خدوخال کی کلیت کو مدنظر رکھتے ہوئے خالصتاً موضوعی نہیں کہا جا سکتا۔ بلاشبہ ٹھیک اس کی جگہ پر کوئی بھی شخص (خصوصاً متعلقہ تصورات اور منسلکہ معلومات کی لاعلمی میں یکساں شراکت رکھتے ہوئے) تنقیدی چھان بین سے پہلے، بالکل انہی اسباب کی بنا پر قابلِ فہم طور پر وہی نظریہ رکھے گا۔ [۱۳]

ان دھوکوں کو اپنی جگہ سے ہٹانا جو کسی مقامیتی معروضیت سے وابستہ ہوں بہت مشکل ہو سکتا ہے، اس وقت بھی جب اس میں ملوث مقامیت بجائے روشنی بخشنے کے گمراہ کرتی ہو اور غلط معلومات فراہم کرتی ہو۔ [۱۴] غلط ادراکات کو مدنظر رکھتے ہوئے ورثے میں ملی ہوئی صنفی غیر مساواتوں پر قابو پانا مشکل کام ہوگا اور بلاشبہ ان کی واضح طور پر ایسی غیر مساواتوں کے طور پر تشخیص کرنا بھی جو توجہ کی طالب ہیں۔ 5 کیونکہ ایک خاندان کے اندر صنفی غیر مساواتیں، محروم لوگوں میں سے اپنے اتحادی بنا کر زندہ رہنے کا رجحان رکھتی ہیں، لہٰذا مقامیتی تناظرات کا ٹھوس پن ان غیر مساواتوں کے غلبے اور قیام میں ایک بڑا کردار ادا کرتا ہے۔

مقامیتی کمزوریوں پر قابو پانا

انصاف کی پیروی میں مقامیتی دھوکے شدید رکاوٹیں کھڑی کر سکتے ہیں جن پر قدر پیمائی کی معلوماتی

بنیاد کو وسیع کرنے کے ذریعے قابو پایا جاسکتا ہے، جو ان اسباب میں سے ایک ہے کہ آدم سمتھ نے کیوں یہ تقاضا کیا کہ کسی اور جگہ سے تناظرات کسی دور دراز مقام کے بشمول، کی طرف منظّم طور پر رجوع کرنا پڑے گا (دیکھئے باب 6)

اگرچہ کھلی غیر جانبداری کے شعوری استعمال سے بہت کچھ کیا جاسکتا ہے لیکن مقامیتی نقطۂ ہائے نظر سے ہموار طریقے سے چلتے ہوئے لا مقام سے نظارہ کے حتمی مقام تک پہنچنے کی امید پوری طرح کامیاب نہیں ہوسکتی۔

یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ ''دنیا کا ہمارا کلی فہم'' مخلوقات کی اس قسم کو مدنظر رکھتے ہوئے جو کہ ہم ہیں، کلی طور پر ہمارے ان ادراکات پر جو ہم رکھ سکتے ہیں اور ان خیالات پر جو ہم تخلیق کرسکتے ہیں منحصر ہے۔ ہمارے خیالات اور ہمارے ادراکات باہم متحد، ہمارے اعضائے حس پر، ہمارے ذہنوں پر اور دوسری انسانی جسمانی صلاحیتوں پر منحصر ہیں، وہ تصور بھی جسے ہم نظارہ کہتے ہیں۔ قطع نظر اس کے کہ وہ کہاں سے ہو۔ ہماری اپنی آنکھوں سے دیکھنے کے فہم طفیلی ہیں جو کہ طبعی شکل میں ایک ایسی جسمانی سرگرمی ہے جس میں تمام انسانوں کا ارتقا ہوا ہے۔

اپنے قیاسی خیالات میں بہرحال ہم ان لنگروں سے آگے جانے کے بارے میں غور کرسکتے ہیں، جنہوں نے ایسے لگتا ہے کہ ہمیں اس دنیا کے ساتھ باندھ دیا ہے جس میں ہم رہتے ہیں اور ان جسمانی سرگرمیوں کے ساتھ باندھ دیا ہے، جو ہماری بصیرت اور فراست کا احاطہ کرتی ہیں۔ ہم ایک ایسی دنیا کے بارے میں سوچنے کی کوشش بھی کرسکتے ہیں جس میں ہم روشنی، آواز، حرارت، سونگھنے، چکھنے اور چھونے اور ایسے دوسرے اشارات جو ہم وصول کرتے ہیں، کے علاوہ دوسرے ادراکات کو سمو سکتے ہیں (جیسا کہ درحقیقت ہم بنائے گئے ہیں) لیکن اس بارے میں کہ اس مختلف حسیاتی دنیا میں دنیا کیسی نظر آئے گی، کوئی ٹھوس نقشہ بنانا بہت مشکل ہے۔ اس کمزوری کا اطلاق ہمارے سوچنے کے طریق کار کے دائرے پر ہوتا ہے اور ہمارے قیاس آرائی کرنے کی صلاحیت کی وسعت پر بیرونی دنیا کی ہماری تفہیم ہی ہمارے تجربات اور سوچ کے ساتھ اس حد تک بندھی ہوئی ہوتی ہے کہ ان سے کلی طور پر آگے جانے کا امکان قدرے محدود ہوتا ہے۔

تاہم یہ سب اس بات کی نشاندہی نہیں کرتا کہ مقامیت پر ان طریقوں سے جزوی یا کلی طور پر قابو نہیں پایا جاسکتا، جو ہمیں کم محدود نقطۂ نظر کی طرف لے جاتے ہیں۔ یہاں بھی (جیسا کہ کسی نظریہ انصاف کے فوکس کا انتخاب کرنے ہیں) ہم معقول طور پر تقابلات کی تلاش کرسکتے ہیں نا کہ

ماورائیت کے اطوبیائی معروض کی۔ تقابلی توسیع، تخلیقی علمیاتی، اخلاقی اور سیاسی کام میں مسلسل دلچسپی کا ایک حصہ ہے اور اس نے دنیا کی ذہنی تاریخ کو بہت بڑے بڑے صلوں سے نوازا ہے۔ ذاتی خدوخال سے مکمل آزادی کا 'نروان' وہ واحد مسئلہ نہیں ہے جس میں ہمارے لیے دلچسپی لینے کی کوئی وجہ ہے۔

ہمارا ہمسایہ کون ہے؟

قریبی ہمسائیگی کے بارے میں ہمارے اخلاقی معاملات کی مقامیتی حدود سے آگے جانے کی کوششوں کی ایک طویل تاریخ ہے، یہ کوششیں اس تعلقاتی ادراک کی مزاحمت کرتی ہیں کہ ہم اپنے ہمسایوں کے کسی ایسی چیز کے بارے میں مقروض ہیں جس کے بارے میں ہم ہمسائیگی سے باہر کے لوگوں کے بارے میں کسی طرح بھی مقروض نہیں ہیں۔ آدمی کی اپنے ہمسایوں کے بارے میں ذمہ داری کے سوال کا دنیا میں اخلاقی خیالات کی تاریخ میں ایک بہت بڑا مقام ہے۔ بلاشبہ عمومی عبادات کی انگلیسی کتاب میں اس سوال کا غیر مبہم جواب ہے "آپ ان احکامات سے بنیادی طور پر کیا سیکھتے ہو؟ میں دو چیزیں سیکھتا ہوں: میرا خدا کے بارے میں فرض اور میرے ہمسائے کے بارے میں میری ذمہ داری۔

اگر ہماری ذمہ داریوں کا فہم صحیح ہے اور ہمارے ہمسایوں کے دعوے دوسروں کے دعوؤں کی نسبت بلا تقابل مضبوط تر ہیں تو کیا یہ سوچنا ممکن نہیں ہے کہ یہ ایک ایسی چیز ہوگی جو ایک ملک میں انصاف کی درشتی کو کم کر دے گی (وہ نقطۂ نظر میں جس کے خلاف استدلال کرتا رہا ہوں)؟ لیکن صرف ہمارے ہمسایوں کے بارے میں سوچنے کو اتنی زیادہ غیر ہم آہنگ ترجیح دینے کی اخلاقی بنیاد بذات خود کسی جواز کی متقاضی ہے۔ اتنی ہی اہم یہ بات ہے کہ لوگوں کے بارے میں ہمسایوں کے متعین طبقوں کے مفہوم میں سوچنے کی ذہنی بنیاد میں ایک گہری کمزوری ہے۔

آخری نکتہ زبردست وضاحت کے ساتھ ناصرہ کے یسوع مسیح کی طرف سے اٹھایا جا سکتا ہے، جب وہ لوقا کی انجیل میں ایک اچھے سامری کی کہانی بیان کرتا ہے۔[(۱۵)]

ایک اچھے سامری کی کہانی کو ایک آفاقی مفہوم کی اخلاقی کہانی کے طور پر دیکھنے میں بعض اوقات یسوع مسیح کے متعین ہمسایوں کے بارے میں سوالات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اگرچہ اس کو ایک آفاقی مفہوم کی اخلاقی کہانی کے طور پر دیکھنا بھی خاصا صحیح ہے، لیکن کہانی کا بنیادی نکتہ جیسا کہ یہ

یسوع مسیح کی طرف سے بیان کی گئی ہے ایک متعین ہمسائیگی کا مدلل استرداد ہے۔
لوقا میں اس مقام پر یسوع ایک مقامی وکیل سے ان لوگوں کے متعلق ایک محدود تصور کے بارے میں بحث کر رہا ہے، جن کے بارے میں ہم کوئی ذمہ داری رکھتے ہیں (محض ہمارے جسمانی ہمسائے)۔ یسوع وکیل کو اس زخمی آدمی کی کہانی سناتا ہے جو گلی کے ایک کنارے پر پڑا تھا جس کی مدد آخر کار اچھا سامری کرتا ہے، اس واقعے سے پہلے ایک پادری اور ایک لادی[۱۶] اس کے لیے کچھ کرنے سے انکار کر دیتے ہیں۔ بلاشبہ بجائے مدد کرنے کے پادری اور لادی محض گزر گئے اور گلی کے دوسری جانب چلے گئے بغیر اس زخمی آدمی کا سامنا کیے۔[۱۷]
اس موقع پر یسوع براہ راست دوسروں کی ـــــ تمام دوسروں کی ـــــ جو ضرورت مند ہیں مدد کرنے کے فرض پر بحث نہیں کرتے خواہ ہمسائے ہوں یا نہ ہوں بلکہ وہ آدمی کے ہمسائے کی تعریف سے متعلق درجہ بندی کا سوال اٹھاتے ہیں۔ وہ اس وکیل سے پوچھتے ہیں جو استدلال کر رہا ہے 'زخمی آدمی کا ہمسایہ کون تھا؟' وکیل یہ جواب دینے سے پہلو تہی نہیں کر سکتا، 'وہ جس نے اس کی مدد کی' اور یہی ٹھیک یسوع کا نکتہ تھا۔ ہمسایوں کا فرض انہی لوگوں تک محدود نہیں ہے جو قریب رہتے ہیں۔ یسوع کی دلیل کی قوت کو سمجھنے کے لیے ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ نہ صرف یہ کہ سامری کچھ فاصلے پر رہتے تھے بلکہ اسرائیلی ان سے خاص طور پر نفرت یا حقارت رکھتے تھے۔[۱۸]
سامری کا اس زخمی اسرائیلی سے خود اس واقعے کے ذریعے تعلق قائم ہو جاتا ہے، اس نے زخمی آدمی کو دیکھا، مدد کرنے کی ضرورت کو سمجھا، وہ مدد مہیا کی اور اب وہ اس زخمی آدمی کے ساتھ ایک تعلق میں تھا۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آیا کہ وہ سامری جذبہ خیر سے متاثر ہوا یا ''احساس انصاف'' سے یا ''دوسروں کے ساتھ برابری کا سلوک کرنے کی منصفی'' کے کسی گہرے احساس سے۔ جب ایک مرتبہ وہ اپنے آپ کو اس صورت حال میں پاتا ہے، تو وہ ایک نئی ہمسائیگی میں داخل ہو جاتا ہے۔
وہ ہمسائیگی جو دور دراز کے لوگوں کے ساتھ ہمارے تعلق سے تعمیر ہوتی ہے، ایک ایسی چیز ہے، جس کی انصاف کی عمومی تفہیم سے گہری مناسبت ہے، خاص طور پر اس معاصر دنیا میں۔ ہم ایک دوسرے کے ساتھ تجارت، کاروبار، ادب، زبان، موسیقی، فنون، تفریح، مذہب، طب، علاج معالجہ، سیاسیات، خبروں کی رپورٹوں، ذرائع ابلاغ کے رابطے اور دوسرے بندھنوں سے مربوط ہیں۔ ہمارے احساس انصاف کے دائرے کی توسیع میں بڑھتے ہوئے رابطے کی اہمیت پر تبصرہ کرتے

ہوئے ڈیوڈ ہیوم نے تقریباً ایک چوتھائی ہزاری پہلے لکھا:

دوبارہ فرض کرو کہ متعدد مختلف معاشرے باہمی سہولت اور فائدے کے لیے ایک قسم کا میل ملاپ رکھتے ہیں تو انصاف کی حدود مزید وسیع ہو جاتی ہیں، انسانوں کے نقطۂ ہائے نظر کی وسعت اور ان کے باہمی تعلقات کی قوت کی مناسبت سے۔ 6

یہ انسانوں کے نقطۂ ہائے نظر کی وسعت ہے جس سے کھلی غیر جانبداری استفادہ کرتی ہے اور یہ ان کے باہمی روابط کی بڑھتی ہوئی قوت ہے جو انصاف کی سرحدوں کو مزید وسیع کرتی ہے۔ (۱۹)

ہم اس حد کے بارے میں جس تک ہمارے معاملات کو وسیع ہونا چاہئے ایک نظریہ انصاف میں جو آج کوئی خوشنمائی رکھتا ہے، بحث کر سکتے ہیں اور ہمیں اپنے دائرہ کار کی مناسب حدود کے بارے میں کسی قسم کے اتفاقِ رائے کی توقع نہیں رکھنی چاہئے لیکن آج کوئی بھی نظریہ انصاف ہمارے اپنے ملک کے علاوہ باقی دنیا کو نظر انداز نہیں کر سکتا اور آج کل کی دنیا میں ہماری گہری ہمسائیگی کو زیرِ غور لانے میں ناکام نہیں رہ سکتا، خواہ ہمیں اس بات پر آمادہ کرنے کی کوششیں بھی کیوں نہ ہوں کہ ناانصافی پر قابو پانے کے لیے ہم پر صرف اپنے مقامی ہمسایوں کی مدد کرنے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ (۲۰)

ہم ایک دوسرے کے ساتھ ایک بڑھتے ہوئے بندھن کے ساتھ منسلک ہیں، نا صرف اپنے باہمی معاشی، سماجی اور سیاسی تعلقات سے بلکہ دھندلے انداز سے مشترک لیکن دور رس اثرات کے حامل ان معاملات سے جو ناانصافی اور انسانیت سوزی سے تعلق رکھتے ہیں، جنہوں نے ہماری دنیا کو چیلنج کر رکھا ہے اور اس تشدد اور دہشت گردی سے جس نے اسے خطرے میں مبتلا کر رکھا ہے۔ یہاں تک کہ ہماری مشترکہ ناکامیاں اور عالمی بیچارگی کے بارے میں مشترکہ خیالات بھی ہمیں متحد کر سکتے ہیں نا کہ منقسم۔ آج دنیا میں کوئی غیر ہمسائے نہیں رہے۔

حواشی

(۱) دیکھیے باب نمبر 5 غیر جانبداری اور معروضیت، ''معروضیت بغیر معروضات کے'' مثال کے طور پر ریاضی

یا اخلاقیات میں پر ہلیری پٹنم کی طرف سے اس کی درج ذیل کتاب میں بحث کی گئی ہے۔

Ethics Without Ontology (Cambridge, M.A: Harvard Universty Press 2004).

(۲) میں نے مقامیتی معروضیت کے تصور کا کھوج لگانے کی کوشش پہلے اپنے ییل لاسکول میں Storrs Lectures (1990) میں اور بعد میں اپنے لنڈلے لیکچر میں کی۔

Objectivity and Position (Kansas city: Universty of Kansas 1992 "Positional Objectivity", Philosophy and Public Affairs 22 (1993); Reprinted in Rationality and Freedom (Cambridge, MA: Harvard Universty Press 2002).

(۳) مقامیتی خدوخال ضروری نہیں کہ جگہ سے ہی متعلق ہوں (یا صرف خلا میں جگہ رکھنے سے متعلق ہوں) اور وہ کسی عمومی، خاص طور پر ایسی غیر ذہنی کیفیت کو بھی اپنے اندر شامل کر سکتے ہیں جو مشاہدات کو بھی متاثر کر سکتی ہے اور منظم طور پر مختلف مشاہدہ کاروں اور مشاہدات پر بھی لاگو ہو سکتی ہے۔ بعض اوقات مقامیتی خدوخال کو کسی شخص کی خصوصی غیر ذہنی خصوصیات سے جوڑا جا سکتا ہے، مثال کے طور پر نابینا پن سے۔ مختلف اشخاص نابینا پن کی ایک ہی قسم کا شکار ہو سکتے ہیں اور انکی یکساں مشاہدتی مطابقتوں کے حامل ہو سکتے ہیں۔

(۴) آریا بھاٹا کی بنیادی خدمات میں زمین کے مدار میں گردش کرنے والے سورج کی مخالفت اور ایک کشش ثقل کی قوت کی موجودگی کی طرف اشارہ شامل تھے، اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہ زمین کی دن کی گردشی حرکت کے باوجود چیزیں دور کیوں نہیں گر جاتیں۔

(۵) ذاتی روابط اور تعلقات کی مناسبت اخلاقی قدر پیمائی کے شعبہ علم میں ایک خاصی اہمیت اور پیچیدگی کا حامل موضوع ہے۔ برنارڈ ولیمز نے اس کی تہہ میں پوشیدہ بہت سے مسائل پر زور اور وضاحت سے بحث کی ہے خاص طور پر لیکن کلی طور پر نہیں۔ اپنی افادیت پسندی کی تنقید میں دیکھئے اس کی

A Critique of Utilitarianism, in J.J.C Smart and B .Williams, Utilitarianism: For andAgainst (Cambridge; Cambridge Universty Press 1973-1980) (Camridge: Cambridge Universty Press,1981), Especially theEssay entitled, Press, Charter and Morality.

(۶) دیکھئے باب نمبر 6 میں یہ بحث ''بند اور کھلی غیر جانبداری''

(۷) معروضی دھوکے کا تصور نمایاں طور پر مارکس کی معاشی تحریروں میں ظاہر ہوتا ہے (نا کہ صرف زیادہ فلسفیانہ تحریروں میں) بشمول کیپٹل جلد اول کے اور Theories of Surplus Value کے مارکس کا خصوصی طور پر سروکار یہ ثابت کرنے سے تھا کہ لیبر مارکیٹ میں تبادلے کی منصفی کے بارے میں عام عقیدہ دراصل دھوکہ ہے اور پھر بھی منصفی کے اس دعوے کو ان لوگوں کی طرف سے قبول کیا جاتا ہے جو یہ دیکھتے ہیں کہ اشیا مارکیٹ کی قیمتوں پر یکساں اقدار کے مفہوم میں کس طرح تبادلہ ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ وہ استحصال شدہ کارکن بھی، جو مارکس کے تجزیے میں اپنی اشیاء کی قدر کے ایک حصے سے محروم کر دیئے جاتے ہیں، یہ سمجھنے میں مشکل محسوس کریں گے کہ لیبر مارکیٹ میں مساوی اقدار کے تبادلے کے علاوہ بھی کچھ تھا۔

(۸) اس موضوع پر تجربی کام کی بنیاد ہندوستانی اعداد وشمار اوران کی تعبیر پر رکھی گئی ہے، دیکھئے بحث اور حوالہ دیئے گئے موضوع پر وسیع لٹریچر میری اور جین ڈریز کی مشترکہ کتابوں میں

India: Economic Development and Social Opportunity (Delhi and Oxford: Universty Press, 1995),

اور

India: Development and Participation (Delhi and Oxford: Oxford Universty Press 2002)

تاہم ترقی پذیر دنیا میں کسی اور جگہ سے بھی تجربی معلومات ہیں جو اس مطالعے میں فٹ بیٹھتی ہیں۔ دیکھئے میری

Development as Freedom (New York: Knopf, and Oxford: Oxford Universty Press 1999.)

اس خط تشریح کو مزید تقویت یو ایس اے میں تجزیہ ذات پر بنی شرح امراض کا موازنہ ہندوستان میں شرح امراض سے کرنے سے ملتی ہے۔ مرض بہ مرض تقابل میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ جہاں کیرالہ میں بہت سی بیماریوں کے لیے تجزیہ ذات پر بنی بہت بلند شرح ہے بہ نسبت باقی ہندوستان کے ریاستہائے متحدہ امریکہ میں بھی انہی بیماریوں کی اور بھی بلند شرح ہیں۔ اس پر دیکھئے

Understanding Morbidity Change Population and Development Review, 18 (September, 1992).

(۹) میں اس اہم عملی معاملے کی مزید پیروی نہیں کروں گا، تاہم دیکھئے میری کتاب

Development as Freedom (New york: Knopf and Oxford: Clarendon Press 1999). Chapter 4.

(۱۰) حال ہی میں عورتوں کی توقع حیات مردوں سے آگے نکل گئی ہے، لیکن ہندوستان میں عورتوں کی طوالت عمر کا مردوں کی طوالت عمر سے تناسب ابھی خاصی حد تک اس سے کم ہے جو ایک ہی طرح کی دیکھ بھال کے تحت توقع کیا جا سکتا ہے۔ کیرالہ اس معاملے میں بھی ایک استثنا ہے جہاں عورتوں کی توقع حیات مردوں کی نسبت خاصی زیادہ ہے (ایک ایسے تناسب کے ساتھ جو یورپ اور امریکا کے مساوی ہے)۔

(۱۱) اس سے پہلے ایک موقع میں نے اس اہم حقیقت پر بحث کی ہے کہ 1944 کی مابعد قحط بنگال کے مطالعے میں بیواؤں نے بمشکل ہی کسی ایسے واقعے کی اطلاع دی جس میں ان کی صحت سے لاپروائی برتی گئی ہو جب کہ رنڈووں نے وسیع پیانے پر اسی بات کی شکایت کی (دیکھئے میری)

Commodities and Capabilities Amsterdam: North Hollan d ,1985), Appendix B

اس سے متعلقہ مسائل پر دیکھئے میری

Resources, Values and Developments (Cambridge M.A: Harvard Universty Press 1984).

اور علاوہ ازیں جوسلین کیخ کے ساتھ مشترکہ طور پر

Indian Women: Well Being and Survival; Cambridge Journal of Economics, 7 (1983).

(۱۲) ہندوستان، چین اور دنیا کے دوسرے بہت سے ممالک میں ناپید خواتین کا مظہر جوان خواتین کی تعداد کو ظاہر کرتا ہے جو موجود نہیں ہیں، بمقابلہ اس چیز کے جو کسی بھی صنفی تعصب کی غیر موجودگی میں توقع کی جا سکتی تھی، دنیا میں اموات کے سلسلے میں صنفی تعصب میں خاصے وسیع پیانے پر ہونے والی کمی کے نتیجے میں تیزی سے کم ہوا ہو گا۔ بدقسمتی سے شرح پیدائش میں صنفی تعصب میں نسبتاً نئے مظہر نے (مادہ جنین کے منتخب جنس کے اسقاط حمل کے ذریعے) مخالف سمت میں کام کیا ہے۔ اس تبدیل ہوتی ہوئی تصویر پر میرے دو مضامین میں بحث کی گئی ہے:

Missing women, The British Medical Journal 304 March 1992), and Missing Women Revisited, British Medical Journal, 327 (December 2003).

(۱۳) ہندوستان میں ''نیائے'' مکتب فکر کے فلسفیوں نے جنہوں نے چند پہلی عیسوی صدیوں میں شہرت حاصل کی یہ استدلال کیا کہ نہ صرف علم بلکہ دھوکے بھی پہلے سے موجود تصورات پر منحصر ہوتے ہیں۔ جب کوئی شخص تاریکی میں رسی کو سانپ سمجھتا ہے (ایک کلاسیکی مثال جس پر پہلے بحث کی گئی ہے) تو یہ دھوکہ ٹھیک پہلے سے موجود فہم کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ سانپ کے تصور کے ایک جائز فہم کی وجہ سے۔ ایک ایسا شخص جسے اس بات کا کوئی تصور نہیں ہے کہ ایک سانپ کیسا نظر آتا ہے اور جو مثلاً سانپ کے تصور اور ''سور کے تصور'' میں امتیاز نہیں کر سکتا، وہ رسی کو سانپ سمجھنے کی غلطی کا شکار نہیں ہو سکتا۔ اس کے مفاہیم اور تصورات اور حقیقت کے درمیان متعلقہ روابط پر جیسا کہ وہ اس عہد میں ''نیائے'' اور اسکے مخالف مکاتب فکر میں کھوج لگائے گئے ہیں،
دیکھیئے بمل ماٹی لال کی

Perceptions: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge (Oxford: Clarendon Press, 1986) Ch.6.

(۱۴) جیسا کہ پہلے بحث کی گئی ایک نظریہ انصاف ایسے تعلقاتی معاملات کے لیے بھی گنجائش پیدا کر سکتا ہے جن میں مقامیتی تناظرات بھی اہم ہو سکتے ہیں اور انہیں مدنظر رکھنا پڑتا ہے، اس کا اطلاق ایسے معاملات پر ہوتا ہے جیسا کہ کارندوں سے متعلقہ فرائض اور ترجیحات (جن میں کسی عمل کے لیے ذمہ دار ایک کارندے کو بطور ایک خاص ذمہ داری کا حامل ہونے کے بھی دیکھا جا سکتا ہے) اور ساتھ ہی ان مخصوص ذمہ داریوں پر ہوتا ہے جو خصوصی طور پر انسانی تعلقات سے وابستہ ہوں، جیسا کہ والدین کے فرائض۔ مقامیتی تناظرات کی حقیقی مناسبت (جب اس کا جواز پیش کیا جا سکے) اس سے بالکل مختلف ہے جس پر یہاں غیر تعلقاتی اخلاقیات اور سیاسیات کے تناظر میں غور کیا جا رہا ہے۔ اول الذکر باب 10 ادراکات، نتائج اور کارندگی میں لیا جائے گا۔

(۱۵) اس پر مزید دیکھئے جیریمی والڈرون کا شاندار تجزیہ، قدرے مختلف فوکس کے ساتھ، اس کتاب میں

Who is my neighbour? Humanity and Proximity, The Monist, 86 (July 2003).

(۱۶) عبرانی قبیلہ لادی کا فرد خصوصاً وہ جو یہود کی عبادت گاہ میں اہل صومعہ کی مدد کے لیے مہیا کئے جانے والے طبقے سے ہو۔ OEU Dictionary (مترجم)

(۱۷) میرے سابقہ رفیق کار، قابل احترام جان سپیرو آکسفورڈ میں آل سولز کالج کے سابق سربراہ یہ استدلال

کرنے میں لطف محسوس کرتے تھے کہ ہم دوسروں کے لیے کسی چیز کے پابند نہیں اگر ہم نے انہیں کوئی نقصان نہیں پہنچایا تو۔ اور وہ یہ سوال اٹھانا پسند کرتے تھے کہ آیا اس پادری اور لادی نے جو مدد کرنے کی بجائے گلی کو عبور کر کے دوسری طرف چلے گئے غلط کام کیا تھا جیسا کہ عام طور پر تصور کیا جاتا ہے۔ اس کے لیے جان سپیرو کا اپنا پرزور جواب یہ تھا بلاشبہ ہاں۔ وہ ایک بہت بڑے حیرت زدہ سامعین کے مجمعے کے سامنے زوردار طریقے سے کہنے میں بہت لطف لیتے تھے (جو بلاشبہ حقیقی نکتہ تھا) کہ لادی پادری نے غلط طرزِ عمل اختیار کیا اس لیے نہیں کہ انہیں مدد کرنی چاہیئے تھی (ہرگز نہیں)، بلکہ اس لیے کہ انہیں گلی کو ایک واضح احساس جرم کے ساتھ عبور نہیں کرنا چاہیئے تھا، بجائے اس زخمی آدمی کا سامنا کرنے کے۔ ان کے اندر اتنی اخلاقی جرأت ہونی چاہیئے تھی کہ وہ گلی کے اس جانب زخمی آدمی کے بالکل پاس سے گزرتے، سیدھے آگے چلے جاتے، بغیر مدد کیئے اور بغیر کسی قسم کے غیر ضروری احساس شرم اور غیر ضروری پریشانی کے۔ ہم ایک دوسرے کے لیے کس بات کے مقروض ہیں، (زیادہ صحیح طور پر ہم ایک دوسرے کے لیے کس بات کے مقروض نہیں ہیں) کے اس غیر بیہودہ تصور کا ادراک حاصل کرنے کے لیے دیکھیئے جان سپیرو

Too Much of a GoodThing (Chicago, IL: Universty ofChicago Press 1977).

(۱۸) انجیل سے اس کہانی اور اس کے دائرہ کار اور اثر کو یاد کرتے ہوئے مجھے لڈوگ وٹگنسٹائن کے انجیل کے بارے میں کہے ہوئے الفاظ یاد آ جاتے ہیں' سینٹ پال کے زیادہ بھیانک خطوط کے تقابل میں: انجیل میں ــــ جیسا کہ مجھے محسوس ہوتا ہے ــــ ہر چیز کم دکھاوے والی زیادہ سادہ اور زیادہ آسان ہے۔ یہاں آپ کو جھونپڑے ملتے ہیں۔ پال کے خطوط میں ایک چرچ۔ وہاں سب لوگ برابر ہیں اور خدا خود ایک انسان؛ پال میں پہلے ہی کچھ سلسلہ مراتب ہے' اعزازات اور سرکاری مناصب

Ludwigwittgenstein, Culture and Value, edited by G.H Von Wright (oxford: Blackwell, 1980), p.30)

(۱۹) دنیا کو ایک بہت چھوٹی جگہ بنانے کی حالیہ تبدیلی نے، بشکریہ ذرائع ابلاغ اور نقل و حمل میں جدید ایجادات کے اور عالمی میڈیا اور ماورائے قومی تنظیموں کی بڑھتی ہوئی ترقی کے اس بات کو مشکل بنا دیا ہے کہ دنیا کے آر پار ہمارے وسیع روابط کو مدنظر نہ رکھا جائے، جن کے بہت گہرے اثرات نہ صرف

ایک نظریہ انصاف کی شکل اور مواد پر (جن کے ساتھ میرا یہاں بنیادی تعلق ہے) بلکہ عالمی سیاست پر بھی اور بلاشبہ اس کی بقا پر بھی ہیں۔ متعلقہ موضوعات پر مزید دیکھئے۔

Chris Patten, What-Next? Surviving the Twenty First Century (Loondon Allen Lane 2008).

(۲۰) ہمارے وسیع تر عالمی معاملات بعض اوقات مظاہروں اور بعض دوسرے اوقات میں احتجاجوں میں منظم اظہار پاتے ہیں اور بعض دوسرے اوقات میں سیاسی تبصروں ذرائع ابلاغ کے اظہار یا محض ذاتی گفتگوؤں کی شکل میں خاموش اظہار تلاش کرتے ہیں۔ میں اس موضوع کی طرف باب 15-17 میں رجوع کروں گا۔

8

عقلیت پسندی اور دوسرے لوگ

1638ء میں عظیم ریاضی دان پائرڈی فرمیٹ نے دینے ڈیکارٹ کو تفضیل اور تقلیل کے بارے میں ایک مراسلہ بھیجا۔ یہ مسودہ ڈیکارٹ تک پہنچنے سے پہلے چند سال تک گردش کرتا رہا تھا اور ڈیکارٹ آخر کار اس کے اس تک پہنچنے پر بہت زیادہ متاثر نہ ہوا۔ لیکن جو کچھ فرمیٹ نے کہا وہ ریاضی کے شعبہ تفضیل اور تقلیل کو مضبوطی سے جمانے کے سلسلے میں بہت اہم تھا۔[1] یہ شعبہ ریاضی اور فلسفے کے لیے اہم ہے لیکن اسے سائنسوں بشمول سماجی سائنسوں اور خصوصی طور پر معاشیات میں بھی وسیع پیمانے پر استعمال کیا جاتا ہے۔

تفضیل کی طرف بنیادی طور پر معاشیات میں اور سماجی علوم میں ایک طرز عمل کی خصوصیت کے طور پر رجوع کیا جاتا ہے (جس پر زیادہ حال ہی میں عمل کیا جاتا ہے) لیکن اس پر غور کرنا دلچسپ ہے کہ بصریات میں فرمیٹ کا کم سے کم وقت کا اصول (جو روشنی کے ایک جگہ سے دوسری جگہ تک تیز ترین طریقے سے پہنچنے سے بحث کرتا ہے) جو تقلیل کی ایک عمدہ مثال تھا، قطعاً شعوری طرز عمل کا معاملہ نہیں تھا کیونکہ روشنی کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک کم سے کم والے راستے کے انتخاب میں کوئی ارادہ ملوث نہیں تھا۔ بلاشبہ طبیعات اور فطری علوم میں تفضیل مخصوص طور پر بغیر کسی شعوری ''تفضیل کار'' کے واقع ہوتی ہے۔ فیصلے پر مبنی انتخاب کی عدم موجودگی کا اطلاق عمومی طور پر تفضیل اور تقلیل کے ابتدائی تجزیاتی استعمال پر بھی ہوتا ہے، بشمول ان کے جو جیومیٹری میں ہیں، پیچھے کی جانب سارا سفر کرتے ہوئے یونانی ریاضی دانوں کی مختصر ترین قوس کی تلاش تک اور ایسے دوسرے

اعمال تک جو قدیم دنیا میں عظیم ''جیومیٹری دانوں'' کی طرف سے زیر غور آئے جیسا کہ پرگا کے اپالونیوس کی طرف سے۔

اس کے تقابل میں معاشیات میں تفضیل کے عمل کو بنیادی طور پر شعوری انتخاب کے نتیجے طور پر پر دیکھا جاتا ہے (اگرچہ عادتی تفضیلی رویے کو بھی بعض اوقات ایک کردار دیا جاتا ہے) اور عقلی انتخاب کے عمل کی تعبیر مخصوص طور پر اس چیز کی ایک شعوری تفضیل کے طور پر کی جاتی ہے جسے آگے بڑھانے کی ایک شخص کے پاس بہترین وجہ موجود ہوتی ہے۔جیسا کہ جان ایلسٹر اپنی مختصر ملخص اور شاندار کتاب Reason and Reality میں پیش کرتا ہے، ایک معقول اداکار وہ ہوتا ہے جو کافی اسباب کی بنا پر اداکاری کرتا ہے۔[1]

اس خیال سے اجتناب کرنا یقیناً مشکل ہے کہ انتخاب کی عقلیت کا استدلال سے گہرا تعلق ہونا چاہئے اور یہ اسی یقین کی وجہ سے ہے جو اکثر اوقات بجائے واضح کے مضمر ہوتا ہے کہ استدلال ممکن ہے اس چیز کی تفضیل کی حمایت کرے جسے ہم آگے بڑھانا یا جس کی پیروی کرنا چاہتے ہیں، (جو کسی طرح بھی کوئی غیر منصفانہ خیال نہیں ہے) یہ کہ تفضیل کو عقلی رویے کے لیے بنیادی سمجھا جاتا ہے۔معاشیات کا شعبہ ''انتہائی'' تلاش کے نقطۂ نظر کو اس بات کی پیش بینی کے لیے وسیع پیمانے پر استعمال کرتا ہے کہ کیسے انتخابات کے ابھرنے کی توقع کی جاسکتی ہے، بشمول صارفین کی طرف سے افادیت کی تفضیل کے پیداکاروں کی طرف سے لاگت کی تقلیل فرموں کی طرف سے منافع کی تفضیل کے اور علیٰ ہذا القیاس۔

انتخاب کی عقلیت کے بارے میں سوچنے کا یہ انداز، جواباً، ہمیں معاصر معاشیات میں اس عام مفروضے کی طرف لے جاسکتا ہے کہ لوگوں کے حقیقی انتخابات کی تعبیریوں کی جاسکتی ہے کہ وہ کسی قسم کی موزوں تفضیل پر مبنی ہیں۔اس بات کی نوعیت کہ لوگوں کے لیے کس چیز کی تفضیل کرنا معقول ہوگا، عقلی انتخاب کی نوعیت اور حقیقی انتخاب کے تعین کی موجودہ تفتیش میں مرکزی حیثیت ہو گی۔

تاہم معاشیات میں تفضیل کے استعمال کے بارے میں ایک خاصا بنیادی طریق کار کا سوال ہے جو سب سے پہلے کچھ توجہ چاہتا ہے یہ معاشیات میں تفضیلی رویے کے دوہرے استعمال سے متعلق ہے، ایک پیش بینی کی ترکیب کے طور پر (یہ اندازہ لگانے کی کوشش کرتے ہوئے کہ کس چیز کے واقع ہونے کا امکان ہے) اور عقلیت کے ایک معیار کے طور پر (اس بات کا اندازہ لگانا کہ

انتخاب کے لیے کون سے معیاروں کو اپنایا جائے کہ یہ عقلی محسوس ہوں) دو قدرے مشکل سوالات (یعنی عقلی انتخاب اور حقیقی انتخاب) کی تشخیص جو معاشیات کے ایک بڑے حصے میں ایک خاصی معیاری مشق ہے، اس بارے میں ایک بڑا سوال اٹھاتی ہے کہ آیا عقلی انتخاب (قطع نظر اس کے کہ اس کی صحیح طور پر کیا تعریف کی جائے) درحقیقت اس بات کا اچھا پیش بین ہوگا کہ حقیقتاً کیا منتخب کیا جاتا ہے۔ واضح طور پر یہاں بحث کرنے اور چھان بین کرنے کو کچھ ہے۔

عقلی فیصلے اور حقیقی انتخاب

کیا لوگ غیر متغیر طور پر یا چلیے مخصوص طور پر عقل سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں بجائے مثلاً جذبے یا جبلت کے؟ اگر عقلی رویے کے معیار لوگوں کی طرف سے ان کے حقیقی رویے میں نہیں اپنائے جائے تو ہم دو قدرے مختلف سوالات کے لیے ایک ہی جواب کی توقع کیسے رکھ سکتے ہیں؟ ایک شخص کے کرنے کے لیے کیا عقلی ہوگا؟ اور وہ شخص حقیقتاً کیا کرے گا؟ ہم کسی طرح بطور ایک عمومی اصول کے دو بالکل مختلف سوالوں سے ٹھیک ٹھیک ایک ہی جواب سے نمٹنے کی امید کر سکتے ہیں؟ کیا ایسے معیشت دانوں کو جو تفصیل کا ایسا دوہرا استعمال کرتے ہیں۔ خواہ واضح استدلال سے یا مضمر مفروضے سے اس پر اپنے ذہن استعمال کرنے کی دعوت نہیں دی جانی چاہیے؟

متعدد معیشت دانوں نے بلاشبہ لوگوں کی طرف سے کیے جانے والے حقیقی انتخابات میں عقلیت سے منظم علیحدگی کی طرف توجہ دی ہے۔ ایک دلیل جس کی طرف رجوع کیا گیا ہے، استدلال کی اس صف میں جس کی تجویز ہربرٹ سائمن نے پیش کی تھی، محدود عقلیت کے نام سے مشہور ہے۔[2] اس کا تعلق اس امکان سے ہے کہ ہوسکتا ہے لوگ تمام صورتوں میں مکمل عقلی انتخابات کی تلاش نہ کریں، اس وجہ سے کہ وہ اس قابل نہ ہوں کہ ان پر بھرپور فوکس کیا جائے، یا موزوں طور پر ثابت قدم نہ ہوں، یا چاق و چوبند نہ ہوں کہ وہ ان معلومات کو تلاش اور استعمال کر سکیں جو عقلیت کی مکمل پیروی کے لیے ضروری ہوں۔ مختلف تجربی کاموں نے اس شہادت میں اضافہ کیا ہے کہ لوگوں کا حقیقی رویہ ان کے مقاصد اور نصب العینوں کی مکمل تفصیل سے ہٹ کر ہوسکتا ہے۔

اس بات کی خاصی شہادت موجود ہے جو مثلاً کاہن مین، سلووک اور ٹورسکی کی طرف سے پرزور طریقے سے پیش کی گئی ہے کہ لوگ غیر یقینی کی اس نوعیت کو ٹھیک طور پر سمجھنے میں ناکام ہوسکتے ہیں، جو یہ فیصلہ کرنے میں ملوث ہوتی ہے کہ کسی خاص معاملے میں دستیاب شہادت پر مبنی کیا توقع کی جا سکتی ہے۔[3]

بعض اوقات وہ چیز بھی ہوسکتی ہے جسے ''قوت ارادی کی کمزوری'' کہا جاتا ہے۔ایک ایسا موضوع جس نے لمبے عرصے تک بہت سے فلاسفروں کی توجہ حاصل کی ہے۔قدیم یونانی اسے ''اکریسیا'' کہتے تھے۔ہوسکتا ہے کہ ایک آدمی خوب اچھی طرح جانتا ہو کہ اسے عقلی طور پر کیا کرنا چاہئے لیکن پھر بھی وہ اس طرح عمل کرنے میں ناکام رہ جائے ہوسکتا ہے لوگ ضرورت سے زیادہ کھائیں یا پئیں اس طریقے پر جسے وہ خود نامعقول یا احمقانہ سمجھتے ہوں، لیکن ہوسکتا ہے کہ وہ پھر بھی اپنی خواہش پر قابو پانے میں ناکام ہوجائیں۔معاشی لٹریچر میں اسے بعض اوقات پابند قوت ارادی یا ناکافی ضبط نفس کہا جاتا ہے اور اس مسئلے نے بھی متعدد معاشیات دانوں کی طرف سے دوررس توجہ حاصل کی ہے۔اٹھارہویں صدی کے آدم سمتھ سے لے کر ہمارے وقت کے تھامس شیلنگ تک [4] اس بات پر توجہ دینا اہم ہے کہ یہ مسئلہ لوگوں کے کلی طور پر عقلی انداز سے کام کرنے کی ناکامی کے ساتھ منسلک ہے لیکن حقیقی طرز کے یہ تفاوت اپنے طور پر یہ تجویز پیش نہیں کرتے کہ تصور یا اس کے تقاضوں میں کسی قسم کی ترمیم کی جائے۔ [5]

عقلی انتخاب اور حقیقی طرز عمل کے مابین تعلق، درحقیقت معاشیات کے شعبے میں ایک طویل عرصے کی تقسیم کے ساتھ ناطہ جوڑتا ہے، جس میں کچھ مصنفین یہ سوچنے کا رجحان رکھتے ہیں کہ وسیع طور پر یہ فرض کرنا ٹھیک ہے کہ لوگوں کا اصل طرز عمل عقلیت کے احکامات کی پیروی کرے گا، جبکہ دوسرے ایک مفروضے کے بارے میں گہرے طور پر متشکک رہتے ہیں۔انسانی طرز عمل کے بارے میں بنیادی تصورات میں اس فرق نے اور خصوصی طور پر حقیقی طرز عمل کو قابل شناخت طور پر عقلی سمجھنے کے بارے میں تشکیک نے تاہم جدید معاشیات کو عقلی انتخاب کو پیش بینی کی ایک ترکیب کے طور پر وسیع پیمانے پر استعمال کرنے سے نہیں روکا۔اس مفروضے کو اکثر اوقات بغیر کسی مخصوص دفاع کے استعمال کیا جاتا ہے، لیکن جب کوئی دفاع پیش کیا جاتا ہے، تو یہ عموماً یہ شکل اختیار کرتا ہے یا تو یہ استدلال کرنے کی کہ ایک عمومی اصول کے طور پر یہ حقیقت کے خاصا قریب ہے (باوجود کسی خوب معروف اختلاف کے) یا یہ کہ مفروضہ طرز عمل فی الوقت مقصد کے لیے کافی مفید ہے جو درست ترین تعریف حاصل کرنے سے مختلف ہوسکتا ہے۔

ملٹن فرائیڈ مین کی طرف سے خصوصی طور پر بہت جوش وجذبے کے ساتھ ایسے دلائل پیش کیے گئے ہیں، جو درست تعریف سے بعض انحرافات کی گنجائش اپنے اندر رکھتے ہیں کسی ایسے مقصد کے لیے جو تعریف کی درستگی سے مختلف ہو۔مثال کے طور پر اچھے ماضی کے ریکارڈ والے سادہ نمونوں کو پیش

گوئیاں کرنے میں ان کی افادیت کی وجہ سے استعمال کرتے ہوئے[6] فرائیڈ مین نے آگے چل کر یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہماری طرف سے حقیقت پسندانہ سمجھی جانے والی تعریف کو بھی تصویر کشی کی درستگی پر مبنی نہیں ہونا چاہئے بلکہ یہ دیکھنا چاہئے کہ آیا نظریہ کام کرتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ آیا یہ کافی حد تک ٹھیک پیش گوئیاں مہیا کرتا ہے۔ یہ درحقیقت بیانیہ حقیقت پسندی کا بہت ہی خاص نقطۂ نظر ہے اور بلا حیرت اس پر بہت زوردار تنقید کی گئی ہے خاص طور پر پال سیموئیل سن کی طرف سے (سیموئیل سن نے اسے The F-Twist) کہا ہے میں اس بحث میں یا اس کی تہہ میں پوشیدہ مسئلے میں نہیں پڑوں گا، کیونکہ وہ اس کتاب کے نفس مضمون کے لیے اہم نہیں ہیں، لیکن میں نے کسی اور جگہ پر اس بحث (اور اس کی تہہ میں پوشیدہ طریق کار کے مسائل) کا جائزہ لیا ہے۔[7]

حقیقی طرز عمل کی عقلیت کی چھان بین کرنے میں بھی بعض اوقات کچھ اہم تعبیر کے مسائل ہوتے ہیں جو بعض اوقات غیر عقلی طرز عمل فوری تشخیص کو حد سے زیادہ تیز بنا دیتے ہیں۔[8] مثال کے طور پر یہ ممکن ہے کہ جو کچھ دوسروں کو غیر عقلی اور بلکہ بالکل ہی احمقانہ لگتا ہے درحقیقت اتنا احمقانہ نہ ہو۔ نامعقول رویئے کی تشخیص بعض اوقات یہ دیکھنے کی ناکامی پر مبنی ہوسکتی ہے کہ مخصوص انتخابات کے پیچھے کچھ وجوہات بھی ہوسکتی ہیں اس وقت بھی جبکہ یہ وجوہات موجود ہوں اور خاصی واضح ہوں۔

غیر عقلی عمل کی گنجائش پیدا کرنا یقیناً اہم ہے لیکن غیر عقلیت کی تشخیص اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ عمل ہوسکتا ہے جتنا کہ یہ پہلے پہل ظاہر ہوتا ہے۔[9] موجودہ تصنیف کے لیے جو چیز اہم ہے وہ ایسا کوئی مفروضہ نہیں ہے کہ لوگ غیر متغیر طور پر عقلی انداز سے کام کرتے ہیں، بلکہ یہ تصور ہے کہ لوگ عقلیت کے تقاضوں سے بالکل ہی دور نہیں ہوتے (اگرچہ وہ وقتاً فوقتاً کاموں کو غلط کر لیتے ہیں یا ہر معاملے میں عقلمندی کے تقاضوں کی پیروی میں ناکام رہتے ہیں) اس تصنیف میں استدلال کی وہ نوعیت جس کا لوگ جواب دیتے ہیں زیادہ اہم ہے بہ نسبت لوگوں کے ہر معاملے میں بلا استثنا عقل کے تقاضوں کے مطابق عمل کرنے کی صلاحیت کی صحت کے ــــــ لوگ استدلال کا جواب محض اپنے روزمرہ کے طرز عمل سے نہیں دیتے بلکہ وہ اس کا جواب بڑے بڑے سوالوں کے جواب سوچنے، جیسا کہ انصاف کی نوعیت اور ایک قابل قبول معاشرے کی خصوصیات، سے بھی دے سکتے ہیں۔ اس تصنیف میں اکثر لوگوں کی مختلف قسم کے استدلالات پر غور کرنے اور ان کا جواب دینے کی صلاحیت (جن میں کچھ بہت معروف ہوسکتے ہیں لیکن دوسرے نہیں) کی طرف رجوع کیا گیا ہے۔ اس عمل کی مناسبت اس وجہ سے ختم نہیں ہو جائیگی کہ لوگوں کا حقیقی طرز عمل ہر

معاملے میں عقلی انتخاب کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے میں ناکام ہوسکتا ہے۔ موجودہ تحقیق کے مقصد کے لیے جو چیز زیادہ اہم ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ لوگ زیادہ تر اپنے اور دوسروں کے فیصلوں کے بارے میں استدلال کرنے اور چھان بین کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں یہاں کوئی نہ پاٹا جا سکنے والا شگاف نہیں ہے۔

عقلی انتخاب بہ مقابلہ الموسوم ''نظریہ عقلی انتخاب''

اس وقت بھی جب ہم تحفظات کے ساتھ یا بغیر تحفظات کے اس فہم کو تسلیم کرلیں کہ حقیقی طرز عمل عقلیت کے تقاضوں سے غیر متعلق یا اس سے غیر متاثر نہیں ہوگا، تو بھی عقلی انتخاب کی تعریف کا بڑا سوال باقی رہتا ہے۔ عقلی انتخاب کے تقاضے ٹھیک کیا ہیں؟

ایک جواب جس نے معاشیات اور بہت ہی قریب میں قانون اور سیاسیات میں مقبولیت حاصل کر لی ہے یہ ہے کہ لوگ عقلی انتخاب کرتے ہیں اگر اور صرف اگر وہ اپنے ذاتی مفاد کی عقلمندانہ پیروی کریں اور اس کے علاوہ کسی چیز کی نہیں۔ یہ عقلی انتخاب کے بارے میں انتہائی تنگ نقطۂ نظر عقلی انتخاب کے نظریے کا پُر اُمنگ اور عجیب وغریب غیر تسمیاتی نام حاصل کرتا ہے۔ (اسے قدرے حیرت انگیز طور پر محض یہی کچھ کہا جاتا ہے بغیر کسی مزید تعریف کے)۔ بلاشبہ تجارتی نام والا عقلی نظریہ انتخاب یا مختصر طور پر RCT انتخاب کی عقلیت کی ذاتی مفاد کی محض ایک خوبصورت تفصیل کے طور پر تعریف کرتا ہے۔ اس نقطۂ نظر میں پہلے سے ہی فرض کرلیا گیا ہے کہ لوگ عقلی ہونے میں ناکام ہوجائیں گے اگر وہ محض اپنے ذاتی مفاد کی عقلمندانہ پیروی نہیں کریں گے بغیر کسی اور بات پر توجہ دیئے (سوائے اس حد تک کے کہ ''کوئی اور چیز'' براہ راست یا بالواسطہ۔ ان کے ذاتی مفاد کو بڑھاوا دینے میں سہولت بہم پہنچا سکتی ہے) کیونکہ انسانوں کے ہاں اپنے ذاتی مفاد کی یک سو پیروی کے علاوہ دوسرے مقاصد کی طرف توجہ دینے کی بھی کچھ معقول وجوہ ہوتی ہیں اور وہ شائستہ طرز عمل کے معیاراتی اصولوں یا وسیع تر اقدار کی طرف توجہ دینے کے حق میں دلائل پر بھی نظر رکھ سکتے ہیں، لہٰذا RCT عقل اور عقلیت کے انتہائی محدود فہم کی عکاسی کرتا ہے۔

بالکل متوقع طور پر اس موضوع پر وسیع لٹریچر موجود ہے، بشمول ان مختلف کوششوں کے جو عقلیت کو ذاتی مفاد کو بڑھاوا دینے کے طور پر سمجھنے کے مہذب دفاع کے طور پر کی جاتی ہیں۔ اہم مسائل میں سے ایک مسئلہ بے غرض اعمال کے آدمی کے اپنے استدلال پر مبنی تعبیر سے متعلق ہے: کیا ایسی توجیہہ کا وجود جسے کوئی شخص دیکھتا ہے اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ حقیقتاً اس توجیہہ کے

مطابق عمل کر کے ذاتی طور پر فائدہ اٹھائے گا۔ (اس کی اپنی توجیہہ کے مطابق)؟ اس سوال کا جواب اس توجیہہ کی نوعیت پر منحصر ہونا چاہئے جو اس میں ملوث ہے۔ اگر ایک شخص ایک بہت ناانصافیوں والے معاشرے میں رہنے کو تکلیف دہ پاتا ہے اور یہی اس کے ان ناانصافیوں کو کم کرنے کے لیے کوششوں کی وجہ ہے، تو پھر اس کا ذاتی مفاد واضح طور پر ناانصافیوں کو کم کرنے کے سماجی نصب العین سے مخلوط ہے۔ اگر بصورت دیگر ایک شخص ناانصافی کو کم کرنا چاہتا ہے، اس کو دیکھنے کے اپنے دکھ کو کم کرنے کے لیے نہیں بلکہ اس لیے کہ اس کی رائے کے مطابق یہ معاشرے کے لیے بری چیز ہے (خواہ وہ اس ناانصافی کو دیکھ کر دکھ محسوس کرتا ہے یا نہیں) تو پھر سماجی استدلال کو نجی فائدے کی ذاتی کوششوں سے متمیّز ہونا چاہئے۔ اس عظیم اور وسیع پیمانے پر تحقیق شدہ موضوع میں ملوث مختلف دلائل کا جائزہ میری کتاب Rationality (2000)[10] and Freedom میں لیا گیا ہے۔

انسانی عقلیت کے اس کلیتاً ذاتی مفاد کی پیروی کے مفہوم میں، نمایاں طور پر تصغیر شدہ نقطۂ نظر کی چھان بین ابھی کی جائے گی لیکن اس سے پہلے میں ایک تجویز پر غور کرنا پسند کروں گا جو میں نے کسی اور جگہ پیش کی ہے اس بارے میں کہ کس طرح انتخاب کی عقلیت کو کم محدود طور پر اور زیادہ واضح طور پر بیان کیا جا سکتا ہے۔ اس نقطۂ نظر میں انتخاب کی عقلیت بنیادی طور پر ہمارے انتخابات کی بنیاد۔ واضح طور پر یا مضمر طور پر۔ اس استدلال پر رکھنے کا معاملہ ہے جسے ہم فکری طور پر قائم رکھ سکتے ہیں اگر ہم انہیں تنقیدی چھان بین کے تابع لائیں۔ [۲] اس نقطۂ نظر میں عقلی انتخاب کا شعبہ بنیادی طور پر ہمارے انتخابات کو انتخاب کو بنیاد۔ واضح طور پر یا مضمر طور پر ہیں اگر ہم انہیں تنقیدی چھان بین کے تابع لائیں۔ اس نقطۂ نظر میں عقلی انتخاب کا شعبہ بنیادی طور پر ہمارے انتخابات کو اس انتخاب کے حق میں دلائل کے تنقیدی کھوج کے ساتھ مطابقت میں لانے سے منسلک ہے۔

عقلی انتخاب کے لازمی تقاضے آدمی کے انتخابات کو مدلل چھان بین کے تابع لانے سے متعلق ہیں۔ خواہ وہ انتخابات اعمال کے ہوں یا مقاصد کے اور ترجیحات کے۔

یہ نقطۂ نظر اس چیز کے کہ ہمارے لیے کیا انتخاب کرنا عقلی ہوگا اور اس چیز کے کہ ہمارے لیے کیا انتخاب کرنے کے دلائل موجود ہیں۔ مابین ایک ربط کے تصور پر مبنی ہے۔ کسی کام کو کرنے کی وجہ کا ہونا محض ایک غیر تنقیدی یقین کا معاملہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک مضبوط ''اندر کا جذبہ'' ہے۔ یہ کہ

ہمارے پاس جو کچھ ہم کرنے کا انتخاب کرتے ہیں اس کو کرنے کی شاندار بنیادیں موجود ہوں۔ بلکہ یہ اس چیز کا تقاضا کرتی ہے کہ ہم کسی انتخاب کی تہہ میں موجود وجوہات کی تفتیش کریں اور غور کریں کہ آیا مبینہ وجوہات تحقیق اور تنقیدی جائزے کا سامنا کر سکتی ہیں جنہیں آدمی اختیار کر سکے اگر اور جب ایسے تجزیہ نفس کی اہمیت کو سمجھ لیا جائے۔
انتخاب کی بنیادوں کو کڑے استدلال پر مبنی تحقیقات سے بچ کر زندہ رہنا ہوگا (مناسب غور و فکر کے ساتھ اور جب ضروری ہو دوسروں کے ساتھ مکالمہ کر کے) مزید معلومات کو زیر غور لاتے ہوئے اگر اور جب یہ برمحل اور قابل رسائی ہو۔ ہم اپنے مقاصد اور اقدار کے پیش نظر صرف اپنے فیصلوں کا جائزہ ہی نہیں لے سکتے۔ بلکہ ہم ان مقاصد اور اقدار کی بقا کی صلاحیت کی چھان بین بھی کر سکتے ہیں۔ 11

یہ بلاشبہ وہی چیز نہیں ہے جیسے کہ یہ تقاضا کرنا کہ ہر دفعہ جب ہم کسی چیز کا انتخاب کریں تو ہم ایک وسیع تنقیدی چھان بین کا اہتمام کریں ـــــ زندگی ناقابل برداشت ہو جاتی اگر عقلی طرز عمل اس چیز کا تقاضا کرتا۔ لیکن یہ دلیل دی جائے گی کہ ایک انتخاب عقلی کہلائے گا صرف اس صورت میں اگر یہ باقی رہنے کے قابل ہو اگر کوئی تنقیدی جائزہ لیا جائے۔ جب کسی خاص فیصلے کی وجوہات ہمارے ذہن میں تجربے یا عادت کی تشکیل سے پختہ ہو جائیں تو ہم ہر فیصلے کی عقلیت پر پسینہ بہائے بغیر اکثر اوقات خاصا معقول انتخاب کریں گے۔ ایسے معقول طرز عمل کے اصولوں میں کوئی چیز خصوصی طور پر غیر موافق نہیں ہے۔ (اگرچہ بعض اوقات ہو سکتا ہے کہ ہم اپنی ان قدیم عادات سے دھوکہ کھا جائیں جن سے ہم جڑے ہوئے ہیں جبکہ نئے حالات انحراف کا تقاضا کرتے ہوں) ایک ایسا شخص جو عادتاً شام کے کھانے کے بعد کافی پینے کا انتخاب کرے اور وہ اس کافی کو کیفین سے پاک کرنے کا رجحان رکھے، خواہ وہ کیفین سے پاک کافی عام کافی سے کم پیتا ہو تو بھی وہ غیر عقلی طور پر کام نہیں کر رہا ہوگا باوجود ہر موقع پر ایک مدلل تنقیدی جائزہ نہ لینے کے۔ ہو سکتا ہے اس کی عادت اسکے مضمر استدلال پر مبنی ہو اس کے اس عام فہم کی وجہ سے کہ کافی اس وقت اسے بیدار رکھے گی جیسا کہ اس کے ماضی کے تجربے نے ظاہر کیا ہے۔ اسے ہر موقع پر ان اوقات میں کافی پینے کے نتیجے میں بستر پر کروٹیں بدلنے کو یاد کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ قابل بقا استدلال بغیر ہر مرتبہ واضح تنقیدی جائزہ لینے کے زندہ رہ سکتا ہے۔
عقلی انتخاب کے بارے میں یہ نقطۂ نظر جب عقلی انتخاب کو بطور برداشت پذیر دلائل پر مبنی انتخاب

کے دیکھا جائے بعض لوگوں کے نزدیک اتنا عام ہے کہ یہ سوچنے کے بارے میں ایک واضح ترغیب پائی جاتی ہے کہ یہ ممکنہ طور پر مزید کچھ کہنے کے ہرگز برابر نہیں ہوسکتا۔ تاہم درحقیقت عقلی انتخاب کی بطور برداشت پذیر استدلال پر مبنی انتخاب کے تفہیم اپنے طور پر خاصے مضبوط دعادی کرتی ہے جبکہ عقلی انتخاب کی نوعیت کے بارے میں متعدد دعووں کو مسترد کر دیتی ہے۔ بلاشبہ عقلی انتخاب کو تنقیدی جائزہ لیا ہوا انتخاب سمجھنا بہت سخت گیر بھی ہے اور روادار بھی۔

یہ سخت گیر اس طرح سے ہے کہ کوئی بھی سادہ فارمولا (جیسا کہ ذاتی مفاد کی تفصیل) خود بخود عقلی نہیں سمجھا جائیگا، بغیر اس فارمولے کو ایک تحقیقی تجزیے کے تابع کئے بشمول پیروی کی جانے والی دونوں اشیاء کے تنقیدی جائزے کے اور معقول طرز عمل کی پابندیوں کے جن کی پیروی کرنے کی ایک شخص کے پاس معقول وجہ ہو۔ مثال کے طور پر الموسوم عقلی انتخاب کے نظریے میں جھلکنے والے عقلیت کے محدود نقطۂ نظر کا موزوں سمجھے جانے کا کوئی فوری دعویٰ نہیں ہوگا۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ تفصیل کا عمومی ڈھانچہ جو منظم انتخاب کو ایک ریاضیاتی ساخت مہیا کرتا ہے بذات خود مخصوص طور پر ذاتی مفاد کی تفصیل سے بہت زیادہ وسیع ہے۔[۳] اگر آدمی کے نصب العین اس کے مخصوص مفاد سے آگے جاتے ہوں اور ایسی وسیع تر اقدار کو درلاتے ہوں جن کو آگے بڑھانے اور ان کی تحسین کرنے کی آدمی کے پاس وجوہ ہوں، تو پھر نصب العین کی تکمیل کی تفصیل ذاتی مفاد کی تفصیل کے خصوصی تقاضوں سے علیحدہ ہوسکتی ہے۔ مزید برآں اگر آدمی کے پاس عمدہ طرز عمل کی بعض خود عائد کردہ پابندیوں کو تسلیم کرنے کی کوئی وجہ ہو (جو آگ کا الارم بجنے پر ترتیب سے بغیر دھکم پیل کرتے ہوئے باہر نکلنے والے دروازے تک پہنچنے کے حفاظت کے اصولوں پر عمل کرنے سے لے کر زیادہ دنیاداری کے اعمال جیسا کہ کسی سماجی اجتماع میں زیادہ آرام دہ کرسی کو حاصل کرنے کی خاطر دوسروں کو بہت پیچھے چھوڑتے ہوئے دوڑ نہ لگانے تک متنوع ہیں) تو پھر ان خود عائد کردہ پابندیوں کے تابع نصب العین کی تفصیل عقلیت کے وسیع تقاضوں کے ساتھ مطابقت اختیار کرسکتی ہے۔[۴]

اگر عقلی انتخاب کا نقطۂ نظر بطور، تنقیدی تجزیہ شدہ انتخاب اس مفہوم میں ذاتی مفاد کی تفصیل کے سادہ فارمولے کی پیروی کرنے سے زیادہ سخت گیر ہے، تو یہ زیادہ رودار بھی ہے اس طرح کہ یہ اس امکان کو رد نہیں کرتا کہ جو کچھ دلیل سے منتخب کیا جاسکتا ہے اس کی ایک سے زیادہ مخصوص تخمیصات ایک آدمی کی ذاتی تنقیدی چھان بین سے باقی بچ سکتی ہیں۔ ایک شخص دوسرے کی نسبت زیادہ

ایثار پیشہ ہوسکتا ہے بغیران میں سے کسی ایک کے عقلیت کے معیارات کی خلاف ورزی کئے۔ ہو سکتا ہے ہم ایک شخص کو کسی دوسرے کی نسبت زیادہ معقول پائیں غالباً مضمر طور پر اس تصور کی طرف رجوع کرتے ہوئے جو ہمارا ایک سماجی تناظر میں معقول ہونے کا ہے (جیسا کہ جان راوٗلز نے کہا ہے) لیکن یہ چیز موخرالذکر کو لازمی طور پر غیر عقلی ثابت نہیں کرے گی۔

اگر چہ خود تجزیاتی تنقید کے تقاضے سخت گیر ہیں لیکن پھر بھی یہ مختلف متقابل اسباب کو تقابلی توجہ حاصل کرنے کی اجازت دے سکتی ہے۔[۶]

تاہم اس رواداری کا ایک قدرے سیدھا سادا مفہوم ہے جو تبصرے کا محتاج ہے کیونکہ عقلی انتخاب کے تقاضے ہوسکتا ہے ایک منفرد متبادل کی جسے اختیار کیا جا سکتا ہو تشخیص غیر متغیر طور پر مہیا نہ کریں۔ لہٰذا پیش گوئی کے مقصد سے عقلی انتخاب کا استعمال سوائے ایک مسئلے کے کچھ نہیں ہوگا۔

عقلی انتخاب اس بات کی نشاندہی کیسے کر سکتا ہے کہ حقیقتاً کیا منتخب کیا جائے گا اگر ایک سے زیادہ متبادل ایسے ہوں جو عقلی کہلا سکتے ہوں؟ عقلی انتخاب کی نوعیت کو سمجھنے کی ضرورت کو تسلیم کرنا اس کی اپنی اہمیت کی وجہ سے اور نیز حقیقی انتخاب کا تجزیہ کرنے کی مناسبت کی وجہ سے بھی ایک بات ہے لیکن یہ توقع کرنا کہ انتخاب کی عقلیت کی تفہیم فوری طور پر حقیقی انتخاب کی پیش گوئی میں تبدیل ہو سکتی ہے، جو ان انتخابات کے سیٹ پر مبنی ہو جو سب کے سب عقلی کہلاتے ہوں، اس وقت بھی جب انسانوں کے بارے میں یہ فرض کیا جائے کہ وہ ان انتخابات سے غیر متغیر وابستگی اختیار کریں گے جو عقلی ہوں ایک بالکل دوسری بات ہے۔

برداشت پذیر دلائل کی کثرت کا امکان نہ صرف عقلیت کو اس کا حق دینے کے لیے ضروری ہے، بلکہ یہ عقلی انتخاب کے تصور کو اس کے حقیقی انتخاب کے سادہ پیش بین کے طور پر اس کے فرضی کردار سے فاصلہ بھی پیدا کرتا ہے، جیسا کہ یہ بڑے دھارے کی معاشیات میں کثرت سے استعمال کیا گیا ہے، اگر چہ ہر حقیقی انتخاب غیر متغیر طور پر عقلی ہوتا ہے، اس مفہوم میں کہ یہ تنقیدی تجزیے کے سامنے برداشت پذیر ہوتا ہے، لیکن اکیلے عقلیت کے تصور سے عقلی انتخاب کی کثرت کسی شخص کے حقیقی انتخاب کے بارے میں منفرد پیش گوئی حاصل کرنے کو مشکل بنا دیتی ہے۔

بڑے دھارے کی معاشیات کے دائرے کی تنگی

مشہور ماہر معاشیات فرانسس ایج ورتھ نے جو کہ غالباً انیسویں صدی کے اخیر پر سرکردہ معاشی نظریہ ساز تھا نے معاشی نظریے پر اپنی کلاسیکی کتاب Mathematical Physics میں انسانی

طرزِ عمل کے مفروضے جس پر اس کا اپنا معاشی تجزیہ مبنی تھا، (مسروقہ معاشیات کی روایت کے ساتھ مشترکہ) انسانی طرزِ عمل کی حقیقی نوعیت کے بارے میں اس کے اپنے اعتقاد کے درمیان ایک دلچسپ دوعملی کی بات کی۔ 12 ایج ورتھ نے لکھا کہ معاشیات کا پہلا اصول یہ ہے کہ ہر کارندہ صرف ذاتی مفاد سے متحرک ہوتا ہے۔ وہ کم از کم اپنے رسمی نظریے میں اس سے انحراف نہیں کرنے جارہا تھا۔ اگر چہ وہ یقین رکھتا تھا کہ معاصر انسان 'زیادہ تر ایک ناخالص خود پرست ہے، ایک مخلوط افادیت پسند ہے' اگر ہم اس حقیقت سے ذرہ بھر پریشان ہوتے ہیں کہ اتنا عظیم معاشیات دان، اپنی زندگی اور تجزیاتی قوت کا اتنا زیادہ حصہ ایک ایسے خطِ تفتیش کو آگے بڑھانے میں صرف کر دیتا ہے جس کے پہلے اصول کے بارے میں، ہی وہ غلط ہونے کا یقین رکھتا ہے تو آنے والی صدی میں معاشی نظریے کے تجربے نے ہمیں یقین اور مفروضے کے درمیان اس مخصوص تفاوت کا مزید عادی بنا دیا ہے۔ ایک مکمل طور پر خود پسند انسان کا مفروضہ مرکزی معاشی نظریے کے بہت بڑے حصے پر غالب آ گیا ہے، جبکہ اس شعبے کے بہت سے مشق کاروں نے اس مفروضے کی سچائی کے بارے میں بہت گہرے شکوک کا اظہار کیا ہے۔

تاہم یہ دوعملی ہمیشہ سے معاشیات میں موجود نہیں رہی ہے۔ معاشی معاملات پر لکھنے والے ابتدائی دور کے مصنف جیسا کہ ارسطو اور ساتھ ہی ساتھ قرونِ وسطیٰ کے مشق کار (بشمول ایکوئی ناس، اوک ہیم، میمونی ڈیس اور دوسروں کے) اخلاقیات کو انسانی طرزِ عمل کو سمجھنے کا ایک اہم حصہ سمجھتے تھے۔ انہوں نے معاشرے میں طرزِ عمل کے تعلقات میں اخلاقی اصولوں کو اہم کردار دیا۔(۷) اس کا اطلاق جدید دور کے ابتدائی معاشیات دانوں پر بھی ہوتا ہے۔ (جیسا کہ ولیم پیٹی گریگوری کنگ، فرانکوائے کوسینے اور دوسروں پر) جو تمام مختلف طریقوں سے اخلاقی تجزیے سے منسلک تھے۔

یہی چیز جدید معاشیات کے باوا آدم سمتھ کی طرف سے ان مسائل پر خطِ فکر کے بارے میں صادق نظر آتی ہے اور بہت زیادہ واضح طریقے سے سمتھ کو اکثر اوقات غلط طور پر ذاتی مفاد کی کلی پیروی کے مفروضے کا پیش کار سمجھا جاتا ہے۔ نام نہاد 'معاشی آدمی' کی شکل میں۔ درحقیقت سمتھ نے خاصی وضاحت سے ذاتی مفاد کی ہمہ گیر پیروی کے مفروضے کی کمزوریوں پر بحث کی۔ اس نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا کہ 'حبِ خویش' ـــــ یہ نام اس نے تنگ نظر مفادِ خویش کے طرزِ عمل کے پیچھے چھپے ہوئے جذبے کو دیا ـــــ اس نے 'حبِ خویش' کے محرکات کے خلاف جانے کے لیے مختلف وجوہات میں امتیاز کیا۔

بشمول منجملہ دیگر چیزوں کے درج ذیل:
ہمدردی (' انتہائی انسانیت آمیز اعمال کسی قسم کی نفی ذات' ضبطِ خویش کا مطالبہ نہیں کرتے، نہ ہی ترجیح کے شعور کی بہت زیادہ جانفشانی کا اور صرف وہ کچھ کرنے پر منحصر ہوتے ہیں جسے ہمارا یہ شاندار ہمدردی کا جذبہ اپنے آپ ہمیں کرنے پر اکساتا ہے')؛
سخاوت (' یہ بصورت دیگر سخاوت سے ہی ہوتا ہے' جب ہم اپنے کسی عظیم اور اہم مفاد کو اپنے کسی دوست یا کسی برتر شخص کے یکساں مفاد کے لیے قربان کرتے ہیں)؛
عوامی جذبہ (' جب ان دو مقاصد کا ایک دوسرے سے تقابل کرتا ہے' تو وہ انہیں اس روشنی میں نہیں دیکھتا جس میں وہ فطری طور پر خود اس کو نظر آتے ہیں۔ بلکہ اس روشنی میں جس میں وہ اس قوم کو نظر آتے ہیں جس کی خاطر وہ لڑ رہا ہے')[13]
ایک شخص کی ' بنیادی ہمدردی' بہت سی صورتوں میں اسے برجستہ طور پر ایسے کام کرنے پر اکساتی ہے جو دوسروں کے لیے بہتر ہیں بغیر کسی قسم کی نفی ذات کے ملوث ہونے کے کیونکہ وہ شخص دوسروں کی مدد کرنے میں لطف محسوس کرتا ہے۔ دوسری صورتوں میں وہ غیر جانبدار تماشائی سے رجوع کر سکتا ہے (ایک تصور جس پر میں پہلے ہی بحث کر چکا ہوں) کہ وہ اس کے کردار کے اصولوں کی طرف اس کی رہنمائی کرے۔[14] یہ چیز ''عوامی جذبے'' اور ساتھ ہی ساتھ 'سخاوت' پر غور کرنے کی گنجائش پیدا کرے گی۔ سمتھ نے وسیع پیمانے پر غیر مفاد خویش کے طرز عمل کی ضرورت پر بحث کی اور آگے چل کر استدلال کیا کہ جہاں 'عقلمندی' ان تمام خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے جو ایک فرد کے لیے انتہائی مفید ہے،[15] ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ 'انسانیت' انصاف، سخاوت اور عوامی جذبہ وہ خوبیاں ہیں جو دوسروں کے لیے مفید ہیں۔
سمتھ کی تعبیر ایک اسم با مسمیٰ میدان جنگ رہی ہے۔ باوجود سمتھ کے مفاد خویش کے علاوہ محرکات کی اہمیت پر بار بار بحث کرنے کے کسی نہ کسی طرح اس نے تمام انسانوں سے مفاد خویش کی منفرد پیروی کا حامی ہونے کی شہرت حاصل کر لی ہے۔ مثال کے طور پر دو مشہور اور پرزور دلائل والے مقالوں میں شکاگو کے مشہور معیشت دان جارج سٹائیگلر نے اس کا 'مفاد خویش کا نظریہ' پیش کیا ہے۔ (بشمول اس یقین کے کہ مفاد خویش انسانوں کی اکثریت پر غالب ہے) بطور 'سمتھ کے خطوط' پر ہونے کے[16] سٹائیگلر اس تشخیص میں عجیب پن کا مظاہرہ نہیں کر رہا تھا۔ یہ بلاشبہ سمتھ کا معیاری نقطۂ نظر ہے جو بہت سے ایسے مصنفین کی طرف سے پرزور طریقے سے پیش کیا گیا ہے جو

اپنے معاشرے کے نظریے کی مدد کے لیے مسلسل سمتھ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ سمتھ کی اس غلط تعبیر کے چھوٹے ٹکڑے نے انگریزی ادب میں بھی سٹیفن لی کاک کی ایک مزاحیہ نظم کے ذریعے جگہ پالی ہے (سٹیفن لی کاک ایک ادبی لکھاری ہونے کے ساتھ ساتھ ایک ماہر معاشیات بھی تھا)

آدم، آدم، آدم سمتھ
سنو میں تمہیں کس چیز کا الزام دے رہا ہوں'
کیا تم نے نہیں کہا تھا
ایک دن کلاس میں
کہ خودغرضی لازماً فائدہ پہنچاتی ہے؟
تمام اصولوں کا مغز یہی ہے
سمتھ کیا ایسا نہیں تھا، نہیں تھا، نہیں تھا؟[18]

جب کہ کچھ لوگ پیدا ہی چھوٹے ہوتے ہیں اور کچھ چھوٹے پن کو حاصل کرتے ہیں۔ یہ واضح ہے کہ آدم سمتھ پر بہت زیادہ چھوٹا پن تھونپا گیا ہے۔[19]

اس الجھن کا ایک سبب بہت سے ماہرین معاشیات کا ایک مختلف مسئلے پر توجہ مرکوز کرنا ہے یعنی سمتھ کی اس نکتے کی تشریح کہ مارکیٹ میں معاشی تبادلے کے محرک کی تشریح کرنے کے لیے ہمیں سوائے مفاد خویش کے اور کسی مقصد کی طرف رجوع نہیں کرنا پڑتا۔ دولت اقوام (Wealth of Nation) میں سے اپنے ایک انتہائی مشہور اور وسیع پیمانے پر حوالہ دیئے جانے والے پیرے میں سمتھ نے لکھا:

''ہم اپنے کھانے کی توقع قصاب، شراب ساز یا نانبائی کے احسان سے نہیں رکھتے، بلکہ ان کے اپنے مفاد خویش کے خیال سے......[20] قصاب، شراب ساز اور نانباتی ہمیں گوشت، بیئر اور نان دے کر ہماری رقم حاصل کرنا چاہتے ہیں اور ہم صارف ان کے گوشت، بیئر اور نان کے ضرورت مند ہوتے ہیں اور انہیں اپنی رقم سے ادائیگی کرنے پر آمادہ ہوتے ہیں یہ تبادلہ ہم سب کو فائدہ پہنچاتا ہے اور ہمیں ایسے تبادلوں کی کامیابی کے لیے سخیوں سے فریاد نہیں کرنا پڑتی۔

معاشیات کے بعض مکاتب فکر میں سمتھ کے قاری ان چند سطور سے آگے جاتے ہوئے محسوس نہیں ہوتے، اگر چہ یہ بحث صرف ایک مخصوص مسئلے سے نمٹتی ہے، یعنی تبادلہ (بجائے تقسیم یا پیداوار

کے) اور خاص طور پر تبادلہ کی تہہ میں چھپے محرک سے (نا کہ اس چیز سے جو عام تبادلوں کو بقا پذیر بناتی ہے جیسا کہ اعتماد)۔

سمتھ کی باقی تحریروں میں ایسے دوسرے محرکات کے بارے میں جو انسانی اعمال اور طرز عمل کو متاثر کرتے ہیں وسیع بحثیں ہیں۔

سمتھ نے یہ نکتہ بھی اٹھایا کہ بعض اوقات ہمارا اخلاقی طرز عمل محض مسلمہ روایات کی پیروی کرنے کی شکل اختیار کرنے کا رجحان رکھتا ہے۔ جبکہ اس نے تحریر کیا کہ سوچ بچار اور غور وفکر والے انسان ہی ان اخلاقی دلائل کی قوت کو عام انسانوں سے زیادہ آسانی سے دیکھ سکتے ہیں۔ 21 سمتھ کی تحریروں میں ایسا کوئی اشارہ نہیں ہے کہ عام لوگ اپنے طرز عمل کے انتخاب میں اخلاقی سوچ سے متاثر ہونے میں منظم طور پر ناکام ہوتے ہیں۔ تاہم جو چیز قابل غور ہے وہ سمتھ کا یہ ادراک ہے کہ اس وقت بھی جب ہم اخلاقی دلائل کے مفاہیم سے متاثر ہوتے ہیں تو بھی ہوسکتا ہے کہ ہم انہیں اس طرح واضح شکل میں نہ دیکھ رہے ہوں اور ہم اپنے انتخابات کو اپنے معاشرے میں خوب مسلمہ روایات کے مطابق عمل کرنے کے مفہوم میں دیکھیں۔ جیسا کہ اس نے The Theory of Moral Sentiments میں لکھا:

''بہت سے لوگ بہت شائستگی کا طرز عمل اختیار کرتے ہیں اور پوری زندگی الزام کے کسی بھی درجے سے اجتناب کرتے ہیں جو غالباً اس جذبے کو کبھی محسوس نہیں کرتے جس کی مقبولیت پر ہم ان کے کردار کی تعریف کی بنیاد رکھتے ہیں بلکہ جس کو وہ طرز عمل کے مسلمہ اصول سمجھتے ہیں۔ محض اس کے احترام میں عمل کرتے ہیں۔ 22 طرز عمل کے مسلمہ اصولوں کی قوت پر یہ فوکس سمتھ کے انسانی طرز عمل کے تجزیے میں بہت اہم کردار ادا کرتا ہے۔ مسلمہ اصول حب خویش کے تقاضوں کی پیروی کرنے تک محدود نہیں ہیں۔

تاہم، جب سمتھ ان محرکات کی اہمیت کے بارے میں صاف ذہن تھا جو بالواسطہ یا بلاواسطہ انسانوں کو متاثر کرتے ہیں (جیسا کہ اس باب کے آغاز میں ذکر کیا گیا) جدید معاشیات کا ایک بڑا حصہ مفاد خویش کی پیروی کے علاوہ تمام محرکات کو نظر انداز کرنے کی سادگی کا بڑھ چڑھ کر شکار ہو گیا ہے اور تجارتی نام والے عقلی انتخاب کے نظریے نے تو انسانی طرز عمل میں اس غلط طور پر مبینہ یکسانیت کو بلند کر کے عقلیت کے بنیادی اصول میں تبدیل کر دیا ہے اب اس میں اس تعلق کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

مفادِ خویش، ہمدردی اور عہد

اگر چہ الموسوم، نظریہ عقلی انتخاب، انتخاب کی عقلیت کو مفادِ خویش کی عقلمندانہ پیروی سے مخصوص ہونے کے طور پر لیتا ہے، لیکن اس کو اس امکان کو مسترد کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ ایک شخص دوسروں کے بارے میں ہمدردی یا لا پروائی کا رویہ رکھ سکتا ہے۔RCT کے ایک زیادہ سخت بیان میں (جواب تیزی سے رواج سے باہر ہو رہا ہے) بعض اوقات یہ فرض کیا جاتا ہے کہ عقلی اشخاص کو نہ صرف یہ کہ خود پرست ہونا چاہئے بلکہ انہیں لازماً دوسروں سے علیحدہ ہونا چاہئے تاکہ وہ دوسروں کی بہبود یا کامیابیوں سے بالکل غیر متاثر رہیں۔ لیکن دوسروں میں دلچسپی لینا لوگوں کو کسی طرح بھی کم خود پرست نہیں بناتا (یا اس میں بقول سمتھ کوئی نفی ذات ملوث نہیں ہوتی اگر وہ اپنی بہبود کو آگے بڑھانے اپنی ہی لطف اندوزی یا دکھ کی طرف توجہ دینے) یا دوسروں کی بہبود کا خیال کئے بغیر اختتام کریں۔ ان دو باتوں میں ایک اہم فرق ہے۔ اول، اس بات پر غور کرنا کہ آدمی کی اپنی بہبود دوسروں کے حالات سے کیسے متاثر ہوتی ہے اور پھر کلی طور پر اپنی ہی بہبود کی پیروی کرنا (بشمول اس کے جو دوسرے لوگوں کی زندگیوں کے ردعمل سے آتا ہے) دوم، آدمی کا اپنی بہبود کی یکطرفہ پیروی سے یکسر علیحدہ ہو جانا۔ اول الذکر ابھی تک مفادخویش والے طرزعمل کی وسیع تر کہانی کا ایک حصہ ہے اور اسے RCT کے نقطۂ نظر میں سمویا جا سکتا ہے۔

تیس سال سے زیادہ عرصہ گزرا، میں نے ایک مقالے بہ عنوان عقلی احمق (یہ آکسفورڈ میں میرا ہربرٹ سپنسر لیکچر تھا) میں کھوج لگانے کی کوشش کی، ہمدردی اور عہد کے درمیان فرق کا بطور دوسروں کا خیال رکھنے والے طرزعمل کی ممکنہ بنیادوں کے۔(۸) ہمدردی (بشمول نفرت کے جب یہ منفی ہو) ایک آدمی کی بہبود کے دوسرے اشخاص کی حیثیت سے متاثر ہونے کی طرف اشارہ کرتی ہے (مثال کے طور پر ایک شخص دوسروں کے دکھ کو دیکھ کر مایوسی کا شکار ہو سکتا ہے) جبکہ عہد کا تعلق انفرادی بہبود (ہمدردی کے ساتھ یا ہمدردی کے بغیر) اور عمل کے انتخاب (مثال کے طور پر یہ عہد کرنا ایک شخص دکھ کو دور کرے گا خواہ وہ ذاتی طور پر اس کا اشکار نہ بھی ہو) 23 کے درمیان سخت تعلق کو توڑنے سے ہے۔ ہمدردی مفادِ خویش کے طرزعمل سے قابلِ اختلاط ہے اور بلاشبہ اس چیز سے بھی مطابقت پذیر ہے جسے آدم سمتھ حب خویش کہتا ہے۔ اگر کوئی شخص دوسروں کے دکھ کو محض اس وجہ سے اور اس حد تک۔ دور کرنا چاہتا ہے کہ یہ اس کی اپنی بہبود کو متاثر کرتا ہے تو یہ چیز بطور عمل کی واحد قابل تسلیم وجہ کے، حب خویش سے انحراف کی کسی طرح بھی علامت نہیں ہے۔(۹) لیکن اگر ایک شخص کا عہد ہے

مثلاً دوسروں کے دکھ کو دور کرنے کے لیے وہ کچھ کرنے کا جو کچھ کرنا ممکن ہے۔ خواہ اس کی اپنی بیوی اس سے متاثر ہوتی ہو یا نہ اور محض اس حد تک نہیں جہاں تک اس کی اپنی بہبود متاثر ہوتی ہو تو پھر یہ واضح طور پر مفادِ خویش کے رویے سے انحراف ہے۔

معاصر نظریہ عقلی انتخاب کے ایک سرکردہ بانی پروفیسر گیری بیکر نے نظریہ عقلی انتخاب کی اس کی وسیع تر شکل میں ایک روشنی بخش تشریح مہیا کی ہے، دوسروں کے لیے ہمدردی کے لیے بطور انسانی جذبے کے ایک حصے کے ایک منظم گنجائش پیدا کرتے ہوئے جبکہ اسکے باوجود مفاد خویش کی کلی پیروی کے ساتھ وابستہ رہتے ہوئے بلاشبہ انسانی مفادِ خویش کے پیروکار ہونے کے لیے خود پرست ہونا لازمی نہیں ہے اور اپنے مفاد کے اندر دوسروں کے مفادات پر توجہ دی جاسکتی ہے لیکن Accounting for Tastes (1996) میں بیکر نیا تجزیہ جہاں کافی نئی بنیاد رکھتا ہے، اس کی طرف سے اس کی کلاسیکی اور بہت حوالہ دی جانے والی کتاب Economic Approaches to Human Behaviour (1976) میں پہلے پیش کئے گئے بنیادی عقائد سے ہرگز بنیادی طور پر انحراف نہیں کرتا! کل انسانی طرزِ عمل کو ایسے شرکاء کو اپنے اندر شامل کرتے ہوئے دیکھا جاسکتا ہے جو (1) اپنے افادے کو زیادہ سے زیادہ بڑھاتے ہیں۔ (2) ترجیحات کا ایک دیرپا سیٹ بناتے ہیں (3) مختلف قسم کی مارکیٹوں میں معلومات اور دوسرے مداخلات کی زیادہ سے زیادہ مقدار جمع کرتے ہیں۔ 24

جو چیز کسی غیر ضروری تحدید کے بغیر نظریہ عقلی انتخاب کے لیے حقیقتاً بنیادی ہے، وہ یہ ہے کہ آدمی کے طرزِ عمل کے انتخاب کے لیے غایت اس کے اپنے مفاد یا بہبود کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور یہ بنیادی مفروضہ اس بات کو تسلیم کرنے سے مطابقت پذیر ہے کہ آدمی کی اپنی بہبود اور مفاد پر پڑنے والے مختلف اثرات دوسرے لوگوں کی بہبود اور زندگیوں سے آتے ہیں۔ پس بیکر کا ''افادی عمل'' یہ کہ ایک شخص کو انتہا تک پہنچتے ہوئے دیکھا جائے۔ عقلی انتخاب میں آدمی کی غایت کی نمائندگی کرتی ہے اور اس شخص کے مفاد خویش کی نمائندگی بھی۔ یہ انطباق ان بہت سے معاشی اور سماجی تجزیوں کے لیے انتہائی اہم ہے جو بیکر ہاتھ میں لیتا ہے۔

لہٰذا نظریہ عقلی انتخاب کے لیے مفاد خویش کی پیروی پر بطور انتخاب کی واحد بنیاد کے فوکس کے ساتھ ہم ہمدردی کو آسانی سے سمو سکتے ہیں لیکن ہمیں عہد کو سونے سے لازماً اجتناب کرنا چاہئے۔ بس یہیں تک اور مزید آگے نہیں۔ بیکر کا متن یقیناً پہلے وکالت کئے گئے نظریہ عقلی انتخاب کے غیر

ضروری پابندیوں والے متن کی ایک خوشگوار توسیع ہے۔ لیکن ہمیں اس بات پر بھی غور کرنا چاہیے کہ نظریہ عقلی انتخاب بیکر کی اس ہیئت میں ابھی بھی کچھ چھوڑ دیتا ہے۔ خاص طور پر یہ کسی ایسی دلیل کے لیے کوئی گنجائش پیدا نہیں کرتا جو آدمی کو اپنی بہبود کے علاوہ کسی اور مختلف نصب العین کی طرف لے کر جا سکتی ہو (مثال کے طور پر 'کوئی بات نہیں میرے ساتھ جو کچھ بھی ہو میں اس (لڑکی) کی مدد ضرور کروں گا' یا 'میں اپنے ملک کی آزادی کی خاطر لڑنے کے لیے بہت کچھ قربان کرنے کے لیے تیار ہوں') یا مزید آگے جاتے ہوئے آدمی کے اپنے نصب العین کی کلی پیروی کرنے سے انحراف کی طرف (مثلاً 'یہ یقیناً میرا نصب العین ہے لیکن مجھے اپنے نصب العین کو یک طرفہ طور پر بڑھاوا نہیں دینا چاہیے، کیونکہ مجھے دوسروں کے ساتھ بھی مخلص ہونا چاہیے') غالباً یہاں واضح کرنے والا سب سے اہم مسئلہ، عقل اور معقولیت کی حالیہ بحث کے تناظر میں، یہ ہے کہ نظریہ عقلی انتخاب اپنی وسیع تر شکل میں نہ صرف یہ فرض کرتا ہے کہ لوگوں کے حقیقتاً اپنی بہبود کی پیروی سے مختلف کوئی نصب العین نہیں ہوتے، بلکہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ وہ عقلیت کے تقاضوں کی خلاف ورزی کریں گے اگر انہیں اپنی بہبود کی یکسوئی سے پیروی کے علاوہ کسی نصب العین یا محرک کی گنجائش پیدا کرنی ہو، اس بات پر غور کرنے کے بعد کہ کون سے بیرونی عوامل اس پر اثر انداز ہوتے ہیں۔[۹]

عہد اور نصب العین

اس بات کو سمجھنا آسان ہے کہ ایک شخص کے لیے ایسے نصب العین کی پیروی کا انتخاب کرنے میں جو کلی طور پر اس کے ذاتی مفاد تک محدود نہ ہو، کوئی چیز خاص طور پر غیر معمولی یا خلاف عقل نہیں ہے۔ جیسا کہ آدم سمتھ نے بیان کیا ہمارے بہت سے مختلف محرکات ہوتے ہیں۔ جو ہمیں ہمارے اپنے مفاد کی یکسر پیروی سے بہت آگے لے جاتے ہیں۔ ایسے کام کرنے میں ہماری رضامندی میں کوئی چیز خلاف عقل نہیں ہوتی، جو کلی طور پر خود غرضانہ نہ ہوں ان میں سے بعض محرکات، مثلاً انسانیت، انصاف، سخاوت اور عوامی جذبہ تو معاشرے کے لیے بہت مفید ہو سکتے ہیں جیسا کہ سمتھ نے بیان کیا۔[۱۰]

تاہم اس امکان کو تسلیم کرنے میں زیادہ مزاحمت کا رجحان ہے کہ لوگ معقول طریقے سے اپنے نصب العینوں کی پیروی سے آگے جائیں گے، (خواہ یہ نصب العین مفادِ خویش پر مبنی ہوں یا نہ ہوں) دلیل یوں پیش کی جاتی ہے: اگر آپ شعوری طور پر اس چیز کی پیروی نہیں کر رہے جنہیں

آپ اپنا نصب العین سمجھتے ہیں تو پھر واضح طور پر وہ حقیقی طور پر آپ کے نصب العین نہیں ہو سکتے۔ بلاشبہ بہت سے مصنفین نے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا ہے کہ یہ دعویٰ کہ ایک آدمی معقول طور پر اپنے نصب العین کی پیروی تک محدود نہیں ہے، بیہودہ ہے کیونکہ شدید طور پر بے جوڑ یا ایثار پیشہ کارندے بھی دوسرے لوگوں کے نصب العینوں کی پابندی بغیر انہیں اپنا بنائے نہیں کر سکتے۔(۱۱)

یہاں قابل غور نکتہ یہ ہے کہ اس بات کی نفی کرنے میں کہ عقلیت یہ تقاضا کرتی ہے کہ آپ کو یکسو ہو کر اپنے مقاصد کے مطابق کام کرنا چاہیے صرف اُن پابندیوں سے مشروط جو خود عائد کردہ نہیں ہیں آپ لازمی طور پر اپنے آپ کو دوسروں کے مقاصد کو پروان چڑھانے کے لیے وقف نہیں کرتے۔ ہم طرزِ عمل کے ایسے شائستہ اصولوں کی پیروی کرنے کی طرف دلائل سے آگے بڑھ سکتے ہیں، جنہیں ہم دوسروں کے لیے بھی جائز سمجھتے ہیں، جو ہمارے اپنے اہداف کی یک رُخی پیروی کے منفرد غلبے کو روک سکتے ہیں۔ کردار کے معقول اصولوں کے ہمارے احترام میں کوئی چیز خصوصی طور پر پُراسرار نہیں ہے جو اس چیز کی پیروی کو جسے ہم ٹھیک طور پر اور معقول طریقے سے اپنے ایسے اہداف سمجھتے ہیں، جنہیں ہم عمومی طور پر بڑھاوا دینے کو پسند کرتے ہیں، جواز فراہم کرتا ہو۔

پابندی کی ایک ایسی مثال پر غور کیجیے جو ہمیں اس بات پر مجبور نہیں کرتی کہ ہم دوسروں کے اہداف کو اپنے حقیقی اہداف سمجھ کر قبول کر لیں۔ آپ ایک ہوائی جہاز کے سفر میں اتفاق سے ایک کھڑکی والی نشست پر براجمان ہیں، جس کا کھڑکی کا پردہ ایک دھوپ والے دن اوپر کو اُٹھا ہوا ہے۔ یہ اس وقت ہے جب آپ اپنی نشست سے اگلی درمیانی راستے والی نشست کے مکین کو یہ درخواست کرتے ہوئے سنتے ہیں کہ آپ پردے کو نیچے گرا دیں (براہ مہربانی) تا کہ وہ اپنی کمپیوٹر کی سکرین کو بہتر طور پر دیکھ سکے تا کہ وہ اپنی کمپیوٹر گیم میں پوری طرح منہمک ہونے کے قابل ہو سکے۔ آپ اس گیم کو جانتے ہیں اور آپ کے خیال میں یہ بالکل احمقانہ گیم ہے (وقت کا ایک بڑا ضیاع ہے) آپ عام طور پر مایوسی کا شکار ہو جاتے ہیں کہ اردگرد اتنی جہالت ہے جہاں اتنے لوگ احمقانہ کھیل کھیل رہے ہیں، بجائے خبریں پڑھنے کے ـــــ یا مطالعہ کرنے کے کہ حقیقتاً عراق، افغانستان یا مثلاً ان کے اپنے آبائی قصبے میں کیا ہو رہا ہے۔ لیکن بہر حال، آپ اچھے طرز عمل کا مظاہرہ کرنے اور اس گیم کے شوقین کی بات ماننے کا فیصلہ کرتے ہیں اور آپ پردہ کو نیچے گرا کر اسے ممنون کرتے ہیں۔

ہم آپ کے انتخابات کے بارے میں کیا کہہ سکتے ہیں؟ اس بات کو سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہے کہ آپ اپنے ہمسائے کی مدد کرنے سے گریزاں نہیں ہیں —— یا کسی بھی شخص کی —— اس کی بہبود کی پیروی کرنے کے خلاف نہیں ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ آپ یہ نہیں سمجھتے کہ آپ کے ہمسائے کی بہبود کا بہترین بڑھاوا، دراصل اس کے وقت ضائع کرنے سے ہوتا ہے۔ وقت ضائع کرنے میں آپ کے اس کی مدد کرنے سے۔ ایک بہت ہی احمقانہ کھیل پر —— آپ درحقیقت اسے اپنی نیویارک ٹائمز کا نسخہ عادیتاً دینے پر کلی طور پر آمادہ ہوتے ہیں۔ جس کو پڑھنا آپ کو یقین ہے، آپ کے ہمسائے کی اصلاح ذہن اور بہبود کے لیے زیادہ بہتر ہے۔ آپ کا عمل بہبود کی کسی عمومی پیروی کا نتیجہ نہیں ہے۔

یہاں بنیادی مسئلہ، بلکہ، یہ ہوسکتا ہے کہ آیا آپ کو دوسرے لوگوں کے اہداف کی پیروی میں آنے والی رکاوٹوں کو عائد کرنا چاہئے —— یا گرانے سے انکار کرنا چاہئے —— جبکہ یہ اہداف کسی بھی مفہوم میں بڑے نہیں ہیں، اگرچہ —— جیسا کہ اس صورت میں —— آپ سمجھتے ہیں کہ وہ ان کی اپنی بہبود کو پروان چڑھانے میں مدد و معاون نہیں ہیں۔ غالباً آپ ایک عمومی اصول کے لحاظ سے اپنے ہمسائے کے لیے غیر معاون ہونے سے ہچکچاتے ہیں۔

(قطع نظر اس کے کہ آپ ان اہداف کے بارے میں کیا سوچتے ہیں)

یا ہوسکتا ہے کہ آپ یہ اندازہ لگاتے ہیں کہ جہاں کھڑکی والی نشست کا حاصل کرنا آپ کو قریبی پردے پر کنٹرول کرنے کا موقع دیتا ہے، یہ اتفاقی فائدہ آپ کی طرف سے دوسروں کی خواہشات کا خیال رکھے بغیر استعمال نہیں کیا جانا چاہئے اور کھڑکی کے پردے سے متعلق آپ کے انتخابات سے یہ کیسے متاثر ہوگا (اگرچہ آپ خود دھوپ سے لطف اندوز ہو رہے تھے جواب رک جائے گی اور اگرچہ آپ اس ہدف کے بارے میں بہت کم سوچتے ہیں جس کی پیروی دوسرا شخص کرنا چاہتا ہے)

آپ کے فیصلے میں ان دلائل کی طرف واضح طور پر رجوع کیا جاسکتا ہے یا ان پر خاموشی سے غور کیا جاسکتا ہے۔ لیکن کیا یہ سوچنا صحیح ہے کہ آپ کا سماج سے متاثر طرزِ عمل یہ ظاہر کرتا ہے کہ آپ کا مقصد دوسروں کو ان کے اہداف کی پیروی کرنے میں مدد دینا ہے، قطع نظر اس کے کہ آپ ان کے اہداف کے بارے میں کیا سوچتے ہیں؟ آپ کے طرزِ عمل کے سماجی معیاروں کو اپنانے کی وجہ سے آپ نے یقیناً اپنے قریبی شخص کی اس کے ہدف کی پیروی کرنے میں مدد کرکے معاملے کو نمٹا دیا لیکن یقیناً یہ کہنا بہت زیادتی ہوگی کہ یا تو آپ کا مقصد دوسروں کی ان کے متعلقہ اہداف کی پیروی

میں انتہائی مدد کرنا ہے، یا یہ کہ ان کے اہداف کسی نہ کسی طرح آپ کے اپنے اہداف بن گئے ہیں۔ (’خدا کا شکر ہے نہیں، آپ ایک سکھ کا سانس لیتے ہیں) بلکہ آپ صرف اچھے طرز عمل کے اس معیار کو اپنا رہے ہیں جسے اتفاق سے آپ پسند کرتے ہیں (دوسروں کو وہ کچھ کرنے دو جو وہ چاہتے ہیں) جو وہ خود عائد کردہ پابندی ہے جو آپ اپنے عمل کے انتخاب میں قبول کرتے ہیں۔

آپ کے اس فیصلے میں کہ ’’دوسروں کو اپنا کام کرنے دو‘‘ کوئی چیز عجیب یا احمقانہ یا غیر عقلی نہیں ہے۔ ہم ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جہاں بے شمار دوسرے لوگ ہیں اور ہم انہیں ان کے اپنے طرز زندگی کے لیے گنجائش دے سکتے ہیں۔ بغیر اس کے کہ ہم ان کے طرز عمل کو یہ سمجھ کر اپنائیں کہ اس کو پروان چڑھانا کوئی اچھی بات ہے۔ عہد صرف یہی شکل اختیار نہیں کرسکتا کہ اُن اہداف کی پیروی کی جائے جو کلی طور پر مفادِ خویش کے طفیلی ہوں، بلکہ یہ قابلِ قبول، بلکہ شاید فیاضانہ، طرزِ عمل کے اصولوں کی پیروی کرنے کی شکل بھی اختیار کرسکتا ہے، جو کلی طور پر ہمارے اپنے اہداف کو پروان چڑھانے سے رہنمائی حاصل کرنے کے ہمارے رجحان پر قدغن لگا سکتا ہے، قطع نظر اس کے دوسروں پر اثر کے۔ دوسروں کی خواہشات اور اعمال کے خیال رکھنے کو عقلیت کی خلاف ورزی کے طور پر نہیں دیکھنا چاہیے۔

حواشی

(۱) تفصیل اور تقلیل کے تجزیاتی خط و خال لازمی طور پر ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں کیونکہ دونوں انتہائی اقدار کا تقاضا کرتے ہیں۔ بلاشبہ ایک تفصیلی عمل کو فوری طور پر ایک تقلیلی عمل میں تبدیل کیا جاسکتا ہے، محض سوال میں متغیر کی علامت کو الٹنے سے (اور اس کے برعکس)

(۲) جہاں پر کچھ تکنیکی مسائل بشمول کچھ ریاضیاتی مسائل کے اس نقطہ نظر کی تدوین میں ملوث ہیں لیکن

بنیادی دلیل کو خاصی آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے، اس طرح کہ عقلیت کو ان دلائل کے ساتھ مطابقت کے طور پر دیکھا جائے جنہیں آدمی قائم رکھ سکتا ہے، چھان بین کے بعد بھی نا کہ محض پہلی نظر میں اس نقطۂ نگاہ کی عمومی پیش کاری اور دفاع کے لیے دیکھئے میرا مضمون

Introduction: Rationality and Freedom in Rationality and Freedom (2002).

زیادہ تکنیکی معاملات کے ساتھ مضمون 3-7 میں اسی جلد میں نمٹا گیا ہے۔ علاوہ ازیں دیکھئے رچرڈ ٹک کی

Free Riding (Cambridge , MA: Harvard Universty Press, 2008)

(۳) تفضیل کی ریاضی کی مختلف قسم کی پابندیوں اور متنوع نصب العینوں کو ساتھ شامل کرنے کی صلاحیت (بشمول مینیو پر منحصر ترجیحات کے) پر بحث میرے مضمون

Maximization and theAct of Choice, Econometrica and Freedom (2002).

تاہم مجھے یہاں بیان کرنا چاہئے کہ تفضیل کی تجزیاتی تعریف اس طریقے کو بالکل گرفت میں نہیں لیتی جس میں کہ وہ اصطلاح اکثر عام گفتگو میں استعمال کی جاتی ہے۔ اگر مجھے یہ بتایا جائے کہ مجھے اس حقیقت سے باخبر رہنا چاہئے کہ پال ایک غضبناک تفضیل کار ہے، تو میں یہ سوچنے پر مائل نہیں ہوں گا کہ پال سماجی بہتری کی تفضیل کی بے لوث طریقے سے بے رحمی سے پیروی کرتا ہے۔ تفضیل کار کی اصطلاح کا عام اور واضح طور پر غیر خوشامد پسندانہ استعمال اپنے لسانی تناظر میں بالکل ٹھیک ہے، لیکن اسے تفضیل کی تجزیاتی تعریف سے متمیز ہونا چاہئے۔

بعض اوقات شائستہ طرز عمل کے یہ اصول آدمی کے طویل مدتی ذاتی مفاد میں ہو سکتے ہیں لیکن ان کا جواز ذاتی مفاد کی پیروی پر مبنی نہیں ہونا چاہئے۔ یقین دہانی حاصل کرنے والا نکتہ اتنا زیادہ یہ نہیں ہے کہ آیا یہ عمل آدمی کے ذاتی مفاد کی تسکین کرتا ہے۔ (دوسری وجوہات میں سے ایک یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کسی اصول کی پیروی کرنے کی) بلکہ یہ ہے کہ آیا آدمی کے پاس اس اصول کی پیروی کرنے کی کافی وجہ ہے۔ (خواہ ذاتی مفاد پر مبنی یا کسی اور مدلل بنیاد پر) اس فرق کا تجزیہ میرے مضمون Maximization and theAct of Choice, Eonometricia 65 (1997) میں کیا گیا ہے۔ نیز دیکھئے والٹر بوسبرٹ اور کوٹارو سوزومورا کی

Rational Coice and General Domains in Kaushalia Basu and Ravi Kapur (eds), Arguments for aBetter World. Essays in Honour of Amartya Sen. Vol,1 (Oxford: Oxford Universty Press, 2009) and Shatakshee Dhongde and Prasanta K. Pattanaik Preferance, Choice and Rationality: Amartya Sen Critique of the Theory of Rational Choice in the Economics, in Christopher W.Worris (ed), Amartya Sen, Contemporary Philosophy in Focus Series (Cambridge Universty Press, 2009).

(۶) نیز دیکھئے جارج ایکرلاف کی

Economic and Identity, Quarterly Journal of Economics 115 (200); Jhon Davis, Theory of the Individual in Economics 115 (200); John Davis, Theory of theIndividual in Economics: Identity and Value (London: Routledge ,2003) Richard H.Thaler and Cass R.Sunstein, Nudge: Improving Decisions about Health, Wealth and Happiness (New Haven, Conn: Yale Universty Press, 2008).

(۷) یہاں میں مغربی روایات کا حوالہ دے رہا ہوں لیکن دوسری روایتوں کا بھی ایسا ہی تجزیہ کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر چوتھی صدی قبل مسیح کے ہندوستانی سیاسی معیشت دان کوٹلیا (ارسطو کا ایک ہم عصر) نے معاشی اور سیاسی کامیابی میں اخلاقی رویے کے کردار پر بحث کی، اگرچہ وہ اخلاقی جذبات کے حقیقی دائرے کے بارے میں خاصا متشکک تھا۔ دیکھئے کوٹلیا کی

The Arthasastra, Translated and Edited by L.N Rangrajan (Harmondsworth: Pengium Books 1992).

نیز دیکھئے باب 3 ''ادارے اور اشخاص''

(۸) امرتیا سین:

Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory, Philosophy and Public Affairs, 6 (1977), reprinted in Choice, Welfare and Measurement, (Oxford: Blackwell, 1982; Cambridge, M.A. Harvard

Universty Press 1977), and also in jae J. Mansbridge (ed). Beyond Self Interest (Chicago, IL: Universty of Chicago Press 1990).

ہمدردی اور عہد کے درمیان یہ دوہرا فرق، اگر چہ آدم سمتھ کے مختلف محرکات کے درمیان یہ کثیر الاقسام فرق کی نسبت کم واضح ہے۔ وہ محرکات جو مفاد خویش کے تنگ نظر غلبے کے خلاف جاتے ہیں۔ واضح بات ہے کہ سمتھ کے تجربے سے، بہت متاثر تھے۔

تھامس ینگل نے اپنے مفاد خویش کے طرزِ عمل پر کلی انحصار پر اپنے سرکردہ تنقیدی تجزیے میں ایک اور بھی اہم امتیاز کیا۔

The Possibility of Altruism (Oxford: Clarendon Press 1970)

ایک ایسے معاملے جس میں ایک شخص ہوسکتا ہے ایثار کے عمل سے فائدہ اٹھائے لیکن ایثار کا عمل اس وجہ سے اختیار نہ کرے اور ایک شخص جو ایسا عمل ٹھیک اس وجہ سے اختیار کرے کیونکہ وہ ذاتی طور پر اس سے فائدہ اٹھانے کی توقع رکھتا ہو کے درمیان اگر چہ محض ظاہری طور پر نظر آنے والے انتخابات کے مفہوم میں بغیر کسی محرکاتی بیان چھان بین کے، دونوں معاملات بالکل ایک ہی معلوم ہوں گے، لیکن بہرحال اس بات پر غور کرنا اہم ہے کہ موخر الذکر مفادِ خویش پر مبنی RCT کے عمومی نقطہ نظر میں اسی طرح فٹ ہوتا ہے کہ اول الذکر اس میں فٹ نہیں ہوسکتا۔

(۹) نیز دیکھئے کرسٹائن جولز، کیس سن سٹائین اور رچرڈ تھیلر کا اہم مقالہ:

A Behavioural Approch to Law and Economics; Stanford Law Review, 50. May 1998.

جولز، سن سٹائین اور تھیلر مفاد خویش کی خود پسندانہ تعریف کو محدود کرنے کے راستے پر مزید آگے جاتے ہیں اور جو توسیعات وہ تجویز کرتے ہیں ان کی تجربی خوش نمائی اور وضاحتی اہمیت ہے۔ لیکن اس مقالے میں وہ ان امور کی بنیادی مطابقت کے قطعاً خلاف نہیں ہیں۔ (1) آدمی کی اپنی بہبود (تمام ہمدردیوں اور منافرتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے) اور (2) وہ غایت جو آدمی عقلی انتخاب کے لیے استعمال کرتا ہے۔ لہٰذا وہ تنقیدی تجزیہ جو یہ مصنفین پیش کرتے ہیں، عقلیت کے بنیادی تصور کے اندر بحث میں ایک اہم حصہ ہے۔ جیسا کہ یہ تصور نظریہ عقلی انتخاب میں وسیع ترین میں وضع کیا گیا ہے۔ میں نے جولز سن سٹائین اور تھیلر کی طرف سے پیش کردہ تنقیدی تجزیے کی حدود اور دائرے پر ایک تعارفی مضمون میں بحث کی ہے۔ یہ تعارفی مضمون Rationality and Freedom: Introduction:

Rationality and Freedom Cambridge, M.A: Harvard Universty

Press 2002,) P.P.26-37. کے لیے ہے۔

(۱۰) The Theory of Moral Sentiments, P.189

سمتھ ایسے بہت سے محرکات کے لیے گنجائش پیدا کرنے کے لیے مختلف دلائل پر غور کرتا ہے بشمول اخلاق لبھاؤ اور طرز عمل کے وقار کے ساتھ ہی ساتھ ان کی سماجی افادیت کے۔

(۱۱) یہ ہے وہ طریقہ جس سے فیبین پیٹر اور ہانس برن ہارڈ شمڈ ذاتی نصب العین کے انتخاب سے انحراف کا ملخص بیان کرتے ہیں۔ وہ ایسا موضوع پر اور دوسرے متعلقہ موضوعات پر بہت دلچسپ مقالہ جات کے مجموعے کے لیے اپنے تعارفی مضمون میں کرتے ہیں۔

مضامین کا حوالہ:

Symposium on Rationality and Commitment: Introduction, Economics and Philosophy, 21 (2005), P.I.

اس اعتراض کے ساتھ میرا برتاؤ پیٹر اور شمڈ کی طرف سے جمع کیے گئے ایک بڑے مجموعہ مضامین پر میرے ردعمل سے استفادہ کرتا ہے (اس موضوع پر ان کی اپنی اہم خدمات کے ساتھ) میرا یہ ردعمل اس کتاب میں شامل ہے:

Rational choice: Dicipline, Brand Name and Substance; in Fabienne Peter and Hans Bernhard Schonid (eds), Rationality and Commitments (Oxford Clarendon Press,2007).

9

غیر جانبدارانہ دلائل کی کثرت

پچھلے باب میں یہ استدلال کیا گیا تھا کہ ایسے فیصلے کرنے یا انتخاب کرنے میں کوئی چیز غیر معمولی نہیں یا غیر عقلی نہیں ہے، جو کلی طور پر مفادِ خویش کی پیروی کرنے کی تنگ حدود کو پار کریں۔ لوگوں کے اہداف محض مفادِ خویش کو یک سُو طور پر پروان چڑھانے سے بہت آگے جاتے ہیں اور ان کے انتخابات بھی ان کے ذاتی اہداف کی یک سو پیروی سے آگے جاتے ہیں، غالباً طرزِ عمل کی شائستگی کی وجہ سے دوسروں کو بھی اپنے اہداف کی پیروی کی اجازت دیتے ہوئے۔ الموسوم عقلی انتخاب کے نظریے کا عقلیت کی محض ذاتی مفادِ خویش کی عقلمندانہ پرداخت کے طور پر تعریف پر اصرار کرنا، انسانی استدلال کی انتہائی بے وقعتی کرنا ہے۔

انتخاب کی عقلیت اور انتخاب کے پیچھے دلائل کی برداشت پذیری کے درمیان تعلق پر پچھلے باب میں بحث کی گئی تھی۔ اس فہم میں عقلیت واضح طور پر یا مرادی طور پر۔ ہمارے انتخابات کو ایسے استدلال پر مبنی کرنے کا معاملہ ہے جسے ہم فکری طور پر قائم رکھ سکیں اور یہ تقاضا کرتی ہے کہ ہمارے انتخابات ساتھ ہی ساتھ ہمارے اعمال اور مقاصد، اقدار اور ترجیحات ہماری اپنی سنجیدگی سے اختیار کی ہوئی تنقیدی چھان بین کا سامنا کر سکیں۔ اس پر بھی بحث کی گئی کہ یہ فرض کرنے کی کیوں کوئی بنیاد نہیں ہے کہ مفادِ خویش کی پیروی کے علاوہ ہر محرک کا ایسی تنقیدی چھان بین سے گلا گھونٹ دیا جانا چاہئے۔

تاہم جہاں انتخاب کی عقلیت غیر مفادِ خویش کے محرکات کی آسانی سے اجازت دے سکتی ہے،

وہاں عقلیت خود سے اس کا تقاضا بھی نہیں کرتی۔ جہاں یہ ہے کہ دوسروں کی فکرمندی سے کسی شخص کے متاثر ہونے میں کوئی چیز عجیب یا غیر عقلی نہیں ہے، وہاں یہ استدلال کرنا بھی مشکل ہوگا کہ محض عقلیت کی بنیاد پر اس قسم کی فکرمندی رکھنے کی کوئی ضرورت یا مجبوری ہے۔ ہمارے پاس ایسے عمل کے برداشت پذیر دلائل ہوسکتے ہیں، جو ہمارے رجحانات اور خود تنقیدی کے اپنے خطوط کی عکاسی کرتا ہو۔ عقلیت بطور چنیدہ طرزِ عمل کی ایک خصوصیت کے، نہ تو مخلص ایثار پیشہ کو مسترد کرتی ہے نہ ہی مفادِ خویش کے عقلمند جو بندہ کو۔

اگر مریم واضح اور عقلمندانہ طریقے پر سماجی بہتری کے اپنے تصور کی پیروی کرنے کا فیصلہ کرتی ہے، خواہ اپنی ذات کی بڑی قربانی کے بدلے میں ہی سہی تو اسے اس وجہ سے 'غیر عقلی' سمجھنا مشکل ہوگا۔ لیکن غیر عقلیت کے الزام کو پال کے خلاف قائم رکھنا مشکل ہوگا، خواہ وہ مفادِ خویش کا غیر بیہودہ بڑھانے والا ہی کیوں نہ ہو، بشرطیکہ اس کی اقدار، ترجیحات اور انتخابات اس کی اپنی سنجیدہ چھان بین کا سامنا کرسکیں۔ [۱] دوسروں کے معاملات کے بارے میں عہدِ پال کے لیے مریم کی نسبت کم اہم ہوسکتا ہے۔ [۲]

ہم یہ سوچ سکتے ہیں کہ پال مریم کی نسبت کم معقول شخص ہے لیکن جیسا کہ جان راوٗلز نے بحث کی ہے یہ اس طرح غیر عقلیت سے ایک مختلف معاملہ ہے۔ 1 عقلیت درحقیقت ایک قدرے روادار شعبہ ہے، جو استدلال کی آزمائش کا تقاضا کرتا ہے، لیکن مدلل خود تنقیدی کو مختلف اشکال اختیار کرنے کی اجازت دیتا ہے۔ بغیر لازمی طور پر کسی قسم کی معیار کی بڑی یکسانیت کو لاگو کیے۔ اگر عقلیت کوئی کلیسا ہوتی تو یہ ایک قدرے وسیع کلیسا ہوتی۔ بلاشبہ معقولیت کے تقاضے جیسا کہ راوٗلز نے ان کی تعریف کی ہے، زیادہ سخت گیر ہونے کا رجحان رکھتے ہیں بہ نسبت محض عقلیت کے مطالبات کے [۳] جب ہم عقلیت کے تصور سے معقولیت کے تصور کی طرف بڑھیں اور اگر ہم اس فرق کی تعبیر کرنے میں جان راوٗلز کا اتباع کریں تو چھان بین کے تقاضوں کو زیادہ تیز اور سخت ہونا پڑے گا۔ جیسا کہ باب 5 میں بحث کی گئی۔ (غیر جانبدرای اور معروضیت) عملی دلیل اور طرزِ عمل میں معروضیت کے تصور کو منظم طور پر غیر جانبداری کے تقاضوں سے منسلک ہونا پڑتا ہے۔ اس سے ہم اخلاقی اصولوں کی معروضیت کے متعلقہ معیار کو عوامی استدلال کے آزاد اور کھلے ڈھانچے میں ان کی دفاع پذیری کے ساتھ منسلک سمجھ سکتے ہیں۔ [۴] دوسرے لوگوں کے تناظرات، جائزوں اور مفادات کا یہاں ایک کردار ہوگا ایک ایسے طریقے پر جس کا تقاضا لازمی طور پر عقلیت نہیں

کرتی۔ (۵)

تاہم،ہمیں دوسروں کے ساتھ استدلال میں دفاع پذیری کے تصور کا زیادہ گہرائی میں کھوج لگانا چاہئے۔دفاع پذیری کیا تقاضا کرتی ہے اور کیوں؟

وہ چیز جسے دوسرے معقول طور پر مسترد نہیں کر سکتے

ولیم شیکسپیئر کے ڈرامے کنگ جان میں، حرامزادہ فلپ یہ رائے دیتا ہے کہ دنیا کے بارے میں ہماری عمومی قدر پیمائی اکثر اوقات ہماری اپنی خصوصی دلچسپیوں سے متاثر ہوتی ہے:

> ہاں جب تک میں بھکاری ہوں، تو میں شکایت کروں گا اور کہوں گا کہ امیر
> ہونے کے علاوہ کوئی گناہ نہیں ہے اور امیر ہونے کے بعد میری خوبی یہ ہو
> گی کہ میں کہوں کہ بھکاری پن کے علاوہ کوئی برائی نہیں۔ (۶)

اس بات سے انکار کرنا مشکل ہے کہ ہماری حیثیت اور مصائب ہمارے عمومی رویوں اور سماجی اختلافات اور ناہمواریوں کے بارے میں ہمارے سیاسی اعتقادات کو متاثر کر سکتے ہیں۔اگر ہم خود تنقیدی کو بہت سنجیدگی سے لیں، تو یہ ممکن ہے کہ ہم اتنے پختہ ذہن ہو جائیں کہ اپنی عمومی قدر پیمائی کی آراء میں زیادہ استوارای تلاش کریں (اس طرح کہ مثال کے طور پر امیر کے بارے میں ہماری آراء اس بات پر انحصار کرتے ہوئے کہ آیا ہم خود غریب ہیں یا امیر، بہت زیادہ مختلف نہ ہوں) لیکن اس بات کی کوئی ضمانت نہیں کہ اس طرح کی سخت گیر چھان بین ہمیشہ واقع ہو گی، کیونکہ ہم جن چیزوں میں بلاواسطہ طور پر ملوث ہوں، ان کے بارے میں اپنے خیالات اور آراء میں خود ترقی کا شکار ہونے کے اہل ہوتے ہیں اور یہ چیز ہماری خود تنقیدی کے دائرے کو محدود کر سکتی ہے۔

سماجی تناظر میں جس میں دوسرے لوگوں سے منصفی ملوث ہو، اس بات کی کچھ ضرورت ہو گی کہ روادار خود تنقیدی کے مفہوم میں عقلیت کے مطالبات سے کچھ آگے جایا جائے اور دوسرے کے بارے میں معقول طرز عمل کے تقاضوں پر غور کیا جائے۔اس زیادہ کڑے تناظر میں ہمیں دوسروں کے تناظرات اور معاملات پر زیادہ گہری توجہ دینی چاہئے کیونکہ ان کا اس تنقیدی جائزے میں ایک کردار ہوگا، ہمارے فیصلے اور انتخابات معقول طور پر جس کے تابع کئے جا سکتے ہیں۔اس مفہوم میں غلط اور صحیح کے بارے میں ہمارے فہم کو اس سے آگے جانا ہوگا جسے آدم سمتھ ''حب خویش'' کے تقاضے کہتا ہے۔

بلاشبہ جیسا کہ تھامس سکین لون نے ترغیباتی انداز میں استدلال کیا ''صحیح اور غلط کے بارے میں سوچنا'' انتہائی بنیادی سطح پر'' اس بارے میں سوچنا ہے جو کچھ دوسروں کے آگے جائز ثابت کیا جا سکتا ہے، ان بنیادوں پر کہ وہ اسے اگر مناسب طور پر متحرک کیے جائیں تو معقول طور پر مسترد نہ کر سکیں۔[2] جہاں آدمی کے اپنی منعقد کردہ تنقیدی جائزے کے تحت بقاء، عقلیت کے تصور کے لیے مرکزی حیثیت رکھتی ہے، وہیں دوسروں کے تناظرات سے تنقیدی جائزے پر توجہ دینا ہمیں عقلیت سے آگے دوسروں سے متعلق معقول رویے کی حدود میں لے جانے کے لیے اہم کردار کا حامل ہے۔

یہاں واضح طور پر سیاسی اور سماجی اخلاقیات کے تقاضوں کے لیے گنجائش موجود ہے۔

سکین لون کے معیار کے مطابق جو کہ راؤلز کے منصفی کے تقاضوں سے مختلف ہے، اولین صورت حال کی ترکیب کے ذریعے کسی کا جائزہ پہلے لیا گیا تھا؟ بلاشبہ دونوں کے درمیان ایک مضبوط رشتہ ہے۔ بلاشبہ اولین صورت حال میں لاعلمی کا پردہ (جہاں کوئی نہیں جانتا کہ وہ مذکر یا مونث)، حقیقی دنیا میں کون بننے والا یا والی ہے) راؤلز کی طرف سے، لوگوں کو اپنے ذاتی مخصوص مفادات اور اہداف سے آگے دیکھنے کے قابل بنانے کے لیے وضع کیا گیا تھا۔ لیکن پھر بھی راؤلز کے پختہ طور پر معاہداتی، نقطۂ نظر جو انتہائی طور پر معاہدے کے ذریعے باہمی مفادات پر توجہ مرکوز کرتا ہے اور سکین لون کے استدلال کے وسیع تر تجزیے کے مابین ٹھوس اختلافات ہیں (اگرچہ سکین لون اپنے نقطۂ نظر کو معاہدی کہنے پر اصرار کر کے پانی کو قدرے گدلا کر دیتا ہے)۔

راؤلز کے تجزیے میں، جب لوگوں کے نمائندے جمع ہوتے ہیں اور فیصلہ کرتے ہیں کہ معاشرے کے بنیادی اداراتی ڈھانچے کی رہنمائی کے لیے کون سے اصولوں کو ''منصفانہ'' سمجھا جائے گا، تو تمام مختلف لوگوں کے مفادات اہمیت رکھتے ہیں (ایک گمنام طریقے سے کیونکہ لاعلمی کے پردے کی بدولت کوئی نہیں جانتا کہ کوئی شخص حقیقی طور پر ٹھیک ٹھیک کیا بننے جا رہا ہے) جیسا کہ راؤلز نے اپنی Theory of Justice میں اولین صورت حال کی تعریف کی۔ فریقین یا ان کے نمائندے اولین صورتحال کے بحث مباحثے میں اپنے خصوصی اخلاقی نظریات یا اخلاقی اقدار کا اظہار نہیں کرتے، ان کا کام محض یہ ہے کہ وہ اپنے مفادات اور ان لوگوں کے مفادات جن کی وہ نمائندگی کرتے ہیں کو بہترین طور پر آگے بڑھائیں۔ اگرچہ تمام فریق اپنے متعلقہ مفادات کی پیروی کرتے ہیں لیکن اس معاہدے کو جس پر اتفاق رائے کا ابھرنا مقصود ہے، راؤلز کے تناظر میں تمام

لوگوں کے مفاد کے لیے بہترین معاہدے کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے، لاعلمی کے پردے کے نیچے، اکٹھے تصور کرتے ہوئے، (کیونکہ پردہ کسی بھی شخص کو یہ جاننے سے روکتا ہے کہ کون ٹھیک ٹھیک کیا بننے جا رہا ہے)[۷] کہ غیر جانبدارانہ اجتماع ''لاعلمی کے پردے کے ذریعے (بات پر زور دیا جانا چاہیئے) ایک بلا دِقت تلاش نہیں ہوگی کیونکہ یہ بالکل واضح نہیں ہے کہ اس قسم کی وضع کردہ غیر یقینی میں کیا انتخاب کیا جائے گا۔ ایک واحد حل کی غیر موجودگی جو تمام فریقوں کی طرف سے اتفاق رائے سے اختیار کیا جائے گا، مختلف لوگوں کے متصادم مفادات کے ایک واحد سماجی اجتماع کی غیر موجودگی سے مطابقت رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر راوٗلز کے نادار ترین لوگوں کے مفادات کو ترجیح دینے کے تقسیمی فارمولے کو سب کے مفادات کے حاصل جمع کو غایت درجہ تک بڑھانے کے افادیت پسند فارمولے سے مقابلہ کرنا ہے: بلاشبہ جان ہرسانی اس افادیت پسندانہ حل پر اس بارے میں ٹھیک متصورہ غیر یقینی کے یکساں استعمال کی بنا پر پہنچتا ہے کہ کون کیا شخص بننے والا ہے۔

اس کے تقابل میں سکین لون کے فارمولے میں اگرچہ فریقین کے مفادات عوامی بحث مباحثہ کی بنیاد کا کام دیتے ہیں، لیکن دلائل معاشرے میں کسی بھی شخص کی طرف سے آسکتے ہیں یا کہیں سے بھی جو اس سوچ کی مخصوص بنیادیں فراہم کر سکتے ہیں کہ کیٔے جانے والے فیصلے ''معقول طریقے سے مسترد کیٔے جا سکتے ہیں یا نہیں کیٔے جا سکتے۔ جہاں متعلقہ فریق ٹھیک اس وجہ سے ایک مقام رکھتے ہیں کہ ان کے مفادات متاثر ہوتے ہیں، وہاں اس بارے میں ان کی طرف سے دلائل کہ کیا چیز معقول طریقے سے مسترد کی جا سکتی ہے یا نہیں کی جا سکتی، بہت سے اخلاقی تناظرات کو بھی در لے آتے ہیں۔ اگر وہ معقول قرار دیئے جاتے ہیں بجائے متعلقہ فریقوں کے سوچ کے خطوط تک توجہ کو محدود کرنے کے۔ اس مفہوم میں سکین لون کا نقطۂ نظر آدم سمتھ کی طرف سے اس کے غیر جانبدار تماشائی کے تصور کی شکل میں کھوج لگائی گئی سمت میں تحرک کی گنجائش رکھتا ہے۔ (دیکھیئے باب نمبر 8) اگرچہ تمام دلائل کی بنیاد، سکین لون کے تجزیے کی بھی، خود متاثرہ فریقوں کے معاملات اور مفادات تک محدود رہتی ہے۔

سکین لون کے نقطۂ نظر میں ایک اشتمالی وسعت ہے۔ کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ وہ افراد جن کے مفادات متاثر ہوتے ہیں سارے کے سارے صرف ایک دیئے ہوئے معاشرے یا قوم یا سیاسی اکائی سے آئے ہوں جیسا کہ راوٗلز کے علیحدہ علیحدہ لوگوں کے ہاں انصاف کی پیروی میں۔ سکین لون کی فارمولا سازی ان لوگوں کی اجتماعیت کی توسیع کی گنجائش رکھتی ہے جن کے مفادات متعلقہ

سمجھے جاتے ہیں: ان تمام کولازمی طور پر کسی مخصوص خود مختار ریاست کے شہری نہیں ہونا ہے جیسا کہ راؤلز کے نمونے میں ہے۔ نیز کیونکہ ان بنیادی اسباب کی تلاش ہے جو مختلف حیثیتوں کے لوگ رکھتے ہیں لہٰذا صرف مقامی لوگوں کے جائزے ہی اہمیت نہیں رکھتے۔ میں نے پہلے ہی خاص طور پر باب نمبر 6 میں تبصرہ کیا ہے، راؤلز کے ''معاہداتی'' نقطۂ نظر کی ان تناظرات کے دائرے کو محدود کرنے کی، جنہیں عوامی بحث مباحثے میں پیش ہونے کی اجازت دی جاتی ہے، تحدیدی نوعیت پر اور جس حد تک سکین لون کا موسوم بہ معاہدی نقطۂ نظر ان میں سے کچھ پابندیوں کو ختم کرتا ہے، ہمارے لیے معقول ہے کہ راؤلز کی بجائے سکین لون کی فارمولا سازی پر بنیاد رکھیں۔

سکین لون کی اپنے نقطۂ نظر کو معاہدی قرار دینے کی وجہ (جو میں سمجھتا ہوں معاہداتی طرزِ فکر کے ساتھ اس کے اختلافات کو واضح کرنے میں مدد نہیں دیتی) جیسا کہ وہ خود وضاحت کرتا ہے یہ ہے:

ہمارے نجی تقاضوں میں ترمیم کرنے کے لیے مشترکہ رضامندی کے تصور کا اس کا استعمال تاکہ جواز کی ایک ایسی بنیاد تلاش کی جا سکے جسے دوسرے بھی معقول طور پر تسلیم کریں۔ اگرچہ یہ کسی معاہدے کو پہلے سے فرض نہیں کرتا، لیکن سکین لون اس تصور کو عمرانی معاہدے کی اس روایت میں ایک مرکزی عنصر سمجھنے میں جو ماضی میں روسو تک جاتی ہے، غلط نہیں ہے (P.5)۔ لیکن اس عمومی شکل میں یہ ایک ایسا بنیادی تصور بھی ہے، جس میں دوسری بہت سی روایات کا حصہ بھی ہے، عیسائی سے لے کر (میں نے باب نمبر 7 میں یسوع کے مقامی وکیل کو دلائل دینے کا ذکر کیا کہ ''اچھے سامری'' کے قصے کے متعلق کیسے استدلال کرنا ہے) سمتھ کی روایت اور افادیت پسندوں کی روایت تک بھی (خاص طور پر مل کے بیان میں) سکین لون کا نقطۂ نظر اس سے بہت زیادہ عمومی ہے جتنا کہ خود اس کی اس کو ''معاہدہ عمرانی کی روایت'' کی حدود میں سختی سے محدود کرنے کی کوشش سے نظر آئے گا۔

غیر استرداد پذیری کی کثرتیت

اب میں ایک مختلف مسئلے کی طرف رخ کرتا ہوں۔ اس بات کا ادراک کرنا اہم ہے کہ سکین لون کا اصولوں کی تشخیص کرنے کا وہ انداز جسے معقول سمجھا جا سکتا ہے، ضروری نہیں کہ کسی طرح بھی اصولوں کا ایک منفرد سیٹ مہیا کرے۔ خود سکین لون متقابل اصولوں کی کثرت کے بارے میں زیادہ کچھ نہیں کہتا، جن میں سے ہر ایک اُس کی غیر استرداد پذیری کی آزمائش پر پورا اترے گا۔ اگر اس نے ایسا کیا ہوتا تو اس کے نام نہاد معاہدی نقطۂ نظر اور ایک صحیح ''معاہداتی'' نقطۂ نظر میں تقابل

اور بھی زیادہ شفاف ہو جاتا۔ ایک معاہداتی نقطۂ نظر کو خواہ ہابز کا ہو روسو کا یا راؤلز کا۔ ایک مخصوص معاہدہ کی طرف رہنمائی کرنا ہوتی ہے، راؤلز کی صورت میں یہ ''انصاف بطور منصفی'' کے تحت ''انصاف کے اصولوں کا ایک منفرد سیٹ مخصوص کرتا ہے۔ بلاشبہ اس بات کو سمجھنا بہت اہم ہے کہ راؤلز کی سوچ کی ادارتی بنیاد کے لیے یہ انفرادیت کس قدر اہم ہے کیونکہ مطالبات کا یہی منفرد سیٹ ہے جو راؤلز کے مطابق معاشرے کی بنیادی ادارتی ساخت کا تعین کرتا ہے۔

راؤلز کا ایک منصفانہ معاشرے کا انشراح اس پہلے ادارتی قدم سے آغاز ہوتا ہے، جو منفرد اصولوں کے سیٹ پر اتفاق رائے پر مبنی ہے، دوسرے پہلوؤں کی طرف جانے سے پہلے (مثال کے طور پر قانون سازی کے مرحلے کا کام کرنا) اگر وہاں متقابل اصول ہوتے، مختلف ادارتی تقاضوں کے ساتھ جو سب کے سب اجتماعی طور پر اولین صورت حال سے ابھرتے ہیں تو پھر راؤلز کی کہانی اس انداز سے نہ سنائی جا سکتی جس انداز سے وہ یہ کہانی سناتا ہے۔

میں نے اس سوال پر پہلے، باب نمبر 2 میں بحث کی ہے (راؤلز اور اس سے آگے) ایک اس سے متعلقہ لیکن مختلف فوکس کے ساتھ۔ یہ فرض کرنے کی غیر موزونیت کہ راؤلز کی اولین صورت حال میں اصولوں کا کوئی منفرد سیٹ متفقہ طور پر منتخب کر لیا جاتا۔ اگر ایسے بہت سے متبادل ہوتے جو سب کے سب منصفی کے عمل کے اخیر پر منتخب ہونے کے لیے تیار رہتے، تو پھر کوئی منفرد معاہدہ عمرانی نہ ہوتا جس کی شناخت کی جا سکتی اور جو اس ادارتی احوال کی بنیاد کا کام دے سکتا جو راؤلز بیان کرتا ہے۔

کوئی قدرے اہم چیز ان مضبوط اور غیر جانبدارانہ دلائل کی ممکنہ کثرت کی تفہیم میں ملوث ہے، جو کھوج لگانے والے تنقیدی جائزے سے ابھر سکتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا (تعارف میں) ہمارے پاس انصاف کے متقابل دلائل کی مختلف اقسام ہیں، اور ان سب کو مسترد کرنا صرف تکمیلی اصولوں کے محض ایک ایسے سیٹ کو مستثنیٰ کرتے ہوئے جو ایک دوسرے سے عمدگی سے اور مکمل طریقے سے مطابقت رکھتے ہیں، ناممکن ہوگا۔ اس وقت بھی جب ایک شخص ایک واضح طور پر پسندیدہ ترجیح رکھتا ہو، ایسی ترجیحات ایک شخص سے دوسرے شخص تک مختلف ہوں گی اور ایک شخص ک لیے یہ مشکل ہوگا کہ وہ تقریباً ممکنہ طور پر خوب دفاع پذیر دلائل کو رد کر دے، جن کو دوسرے لوگ ترجیح دیں۔

مثال کے طور پر ایک بانسری کے بارے میں تین بچوں کے جھگڑے والے معاملے میں جو تعارف

میں بیان کیا گیا تھا، یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ تینوں کے تینوں متبادل طریقہ ہائے عمل کے پاس اپنے حق میں جواز کے دلائل تھے، جنہیں معقول طور پر مسترد نہیں کیا جا سکتا، بہت زیادہ غور وفکر اور چھان بین کے بعد بھی۔ جواز کے وہ دلائل جن پر تین بچوں کے دعاوی بالترتیب مبنی تھے، سب کے سب غیر جانبدارانہ شکل اختیار کر سکتے ہیں اگر چہ یہ غیر تشخیصی بنیادوں پر اس فوکس میں مختلف ہیں جن پر تینوں معاملات کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ ایک دعویٰ تسکین اور خوشی کی اہمیت پر مبنی تھا، دوسرا معاشی مساوات کی اہمیت پر اور تیسرا کیس کے خود اپنی محنت کے پھل سے لطف اندوز ہونے کے حقدار ہونے کے تسلیم کرنے پر۔ ہم بلاشبہ ان متقابل بنیادوں سے معاملہ کرنے میں یا ایک یا دوسری جانب کا ساتھ دے کر معاملے کو نمٹا سکتے ہیں، لیکن یہ دعویٰ کرنا بہت مشکل ہوگا کہ پیش کی گئی تمام مجوزہ بنیادوں سے سوائے ایک کے تمام کے تمام کو غیر جانبدارانہ نہ ہونے کی بنیاد پر رد کر دینا چاہئے۔ بلاشبہ کلی طور پر غیر جانبدار منصف بھی، جو مخصوص مفادات سے متاثر نہ ہوں یا ذاتی عجوبہ پسندی کا شکار نہ ہوں، اس قسم کے کیس میں متعدد غیر مساوی دلائل کی قوت کو محسوس کر سکتے ہیں اور ہوسکتا ہے وہ اس بات پر کہ کیا فیصلے لینے چاہئیں ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہوئے اختتام کر سکتے ہیں، کیونکہ تمام متقابل دلائل کا غیر جانبدارانہ حمایت پر کچھ نہ کچھ دعویٰ ہے۔

تعاون کے باہمی فوائد

اس بات کو سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ معاہداتی نقطۂ نظر کیوں کچھ مبینہ ''حقیقت پسندوں'' کو کشش کرتا ہے جو چاہتے ہیں کہ شائستہ طرز عمل کسی ذاتی مفاد کے حتمی خیال سے ہی ابھرے۔ راولز کی معاشرے کو تعاون کے ایک عمدہ نظام کے طور پر دیکھنے کی خواہش [۸] اس عمومی نقطۂ میں اچھی طرح فٹ ہوتی ہے۔ جیسا کہ راولز اسے بیان کرتا ہے، تعاون کا تصور، 'ہر حصہ لینے والے کے عقلی فائدے یا بھلائی کو اپنے اندر شامل کرتا ہے اور ''عقلی فائدے کا تصور یہ تخصیص کرتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے جسے تعاون میں شامل لوگ اپنی بھلائی کے نقطۂ نظر سے آگے بڑھانے کی خواہش رکھتے ہیں۔' یہاں کچھ عقلی انتخاب کے مفادِ خویش والے تناظر کے ساتھ مشترک ہے۔ سوائے اس کے کہ اسے اولین صورت حال کے حالات کے تحت، ذاتی شناختوں کے بارے میں لاعلمی کے پردے کے ساتھ استعمال کیا گیا ہے۔ نیز اس میں شامل تمام لوگ واضح طور پر یہ ادراک رکھتے ہیں کہ جو کچھ وہ پسند کرتے ہیں وہ دوسروں کے تعاون کے بغیر حاصل نہیں کر سکتے۔ پس تعاونی طرز عمل کو ایک گروہی اصول کے طور پر تمام کے فائدے کے لیے اپنایا جاتا ہے اس میں 'ایسی شرائط جو ہر شراکت

دار معقول طور پر قبول کر سکے اور بعض اوقات قبول کرنی چاہئیں، بشرطیکہ ہر دوسرا شخص اسی طرح انہیں قبول کرے' کا مشترکہ انتخاب شامل ہوتا ہے۔[3]

یہ بالکل ایک سماجی اخلاقیات ہوسکتی ہے، لیکن یہ آخری معنوں میں عقلمندانہ سماجی اخلاقیات ہے۔ کیونکہ باہمی افادی تعاون کا تصور راوٗلز کی اولین صورت حال کے لیے بہت مرکزی ہے اور کیونکہ راوٗلز کا منصفی کے بنیادی تصور کی طرف رجوع کرنا بنیادی طور پر اولین صورت حال کی ترکیب کے ذریعے ہے، لہٰذا راوٗلز کے ''انصاف بطور منصفی'' کے نقطۂ نظر کو جوہری طور پر افادے پر مبنی سہارا حاصل ہے۔

مبنی برافادہ تناظر بلاشبہ سماجی اصولوں اور طرزِ عمل کے لیے اہم ہے، کیونکہ بہت سی صورتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں لوگوں کے ایک گروہ کے مشترکہ مفادات ایسے طرزِ عمل کے اصولوں کی پیروی کر کے بہتر طور پر پورے ہوتے ہیں جو ہر شخص کو ایسا چھوٹا مفاد چھیننے کی کوشش کرنے سے روکتے ہیں جو دوسرے لوگوں کے لیے معاملات کو زیادہ خراب کرنے کی قیمت پر ہو۔ حقیقی دنیا اس قسم کے بہت سے مسائل سے بھرپور ہے، ماحولیاتی بقا پذیری اور مشترکہ قدرتی وسائل کے تحفظ سے لے کر (The Commons) (گاؤں میں وہ قطعہ زمین جو تمام گاؤں کے جانوروں کے چرنے کے لیے چھوڑا جاتا ہے مترجم)۔ پیداوار میں کام کی اخلاقیات اور شہری زندگی میں شہری شعور تک۔[4]

ایسی صورت حالات سے نمٹنے کے لیے تعاون کے ذریعے باہمی مفاد کے حصول کو ممکن بنانے کے دو عظیم طریقے ہیں، یعنی متفقہ معاہدات جنہیں لاگو کیا جاسکتا ہے اور ایسے سماجی اصول جو اس سمت میں رضاکارانہ طور پر کام کر سکتے ہیں جبکہ ان دونوں طریقوں پر کسی نہ کسی طرح بحث ہو چکی ہے، لیکن سیاسی فلسفے میں معاہداتی لٹریچر میں جس کی تاریخ کم از کم ہابز تک جاتی ہے یہ معاہدے پر مبنی قابلِ اطلاق طریقہ ہی ہے جسے محترم مقام حاصل ہے۔ اس کے تقابل میں سماجی اصولوں کے ارتقا کا راستہ سماجیاتی اور بشریاتی لٹریچر میں بہت تحقیق کا موضوع رہا ہے۔ تعاون آمیز طرزِ عمل کے فوائد اور اس طرزِ عمل کا گروپ کے ارکان کی طرف سے رضاکارانہ پابندی کے ذریعے دفاع کی تحقیق ایلی نور اوسٹروم جیسے صاحبِ بصیرت سماجی تجزیہ کاروں کی طرف سے بہت روشنی بخش طریقے سے کی گئی ہے، طرزِ عمل کے سماجی اصولوں کے ذریعے اجتماعی عمل کی بقا اور ارتقا پر بحث کرنے کے لیے۔[5]

معاہداتی استدلال اور اس کا دائرہ کار

اس بات میں کوئی شک نہیں ہوسکتا کہ عقلمندی کی دلیل جو عوامی تعاون کے لیے اور اس کے ذریعے سماجی اخلاقیات اور سیاسیات کے لیے حتمی باہمی مفاد پر مبنی ہے، معاشروں اور ان کی کامیابیوں اور ناکامیوں کو سمجھنے کے لیے وسیع مناسبت رکھتی ہے۔ استدلال کے معاہداتی طریق نے سماجی تعاون کے تناظر کی اخلاقی انحرافات اور اداراتی انتظامات کے ذریعے تشریح اور ترقی کرنے کے لیے بہت کچھ کیا ہے۔ سیاسی فلسفے اور تشریحی بشریات معاہداتی استدلال سے پیدا شدہ بصیرت سے بہت زیادہ مضبوط ہوئے ہیں۔

راؤلز اور اس سے پہلے کانٹ کے ہاتھوں میں اس تناظر کو بہت تقویت ملی ہے اور یہ تناظر جو پہلے قدیم ـــــ اگرچہ روشنی بخش ـــــ تجزیہ تھا۔ سماجی تعاون کا جو بنیادی طور پر تھامس ہابز کی طرف سے براہ راست عقلی استدلال کے مفہوم میں پیش کیا گیا۔ بلاشبہ راؤلز کے ''باہمی مفاد'' کے تناظر کے استعمال کے بہت اہمیت والے متعدد ممتاز پہلو ہیں۔ خاص طور پر غیر جانبدارانہ استدلال کے استعمال کے لیے باوجود اس حقیقت کے کہ 'باہمی مفاد کے لیے تعاون' کی قوت متحرکہ آخر کار دانشمندانہ کے علاوہ کچھ نہیں ہوسکتی ایک یا دوسری طرح سے۔

اول، اگرچہ معاہدے کا نظریہ راؤلز کی طرف سے منصفانہ سماجی اداروں اور متعلقہ طرز عمل کے تقاضوں کی نوعیت کو متعین کرنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے، لیکن راؤلز کا تجزیہ معاہدے کے آہنی بازوؤں سے اطلاق پر اتنا انحصار نہیں کرتا (جیسا کہ بہت سے معاہداتی نظریات میں) بلکہ لوگوں کی پیروی کرنے کی رضامندی پر کہ انہوں نے کس طرح طرز عمل اختیار کرنے پر گویا 'اتفاق' کیا ہے۔ معاملے کو اس طرح سے دیکھنے کے انداز نے راؤلز کو عقوبتی اطلاق کی ضرورت سے دور رکھنے کی کوشش کی ہے۔ جس سے کلی طور پر اجتناب کیا جاسکتا ہے۔ کم از کم نظریے میں۔

لہٰذا طرز عمل کے اصول بعد از معاہدے کی نو تعمیر شدہ شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ ایک ایسا مسئلہ جس پر پہلے بحث ہو چکی ہے خاص طور پر باب نمبر 2 (راؤلز اور اس سے آگے) میں اور باب نمبر 3 (ادارے اور اشخاص) میں۔ اولین صورت حال میں معاہدے کی تمہید کے طور پر باہمی مفاد کے استدلال نے معاہدے کو جنم دیا اور اس نے جواباً ـــــ کم از کم اس کے تصور نے ـــــ (کیونکہ یہ خالصتاً مفروضاتی معاہدہ ہے) معاشروں میں انسانوں کے طرز عمل کی تشکیل کی، ان منصفانہ اداروں کے ساتھ جو اس معاہدے میں پوشیدہ اصولوں کے ذریعے قائم ہوئے۔ [۹]

دوم، ایک اور پہلو جو راؤلز کے تجزیے کو باہمی فائدے کی خاطر شائستہ طرز عمل کے معمول کے دلائل

سے بہت آگے لے جاتا ہے۔ وہ راوٗلز کا یقین دہانی کا یہ انداز ہے کہ اولین صورت حال میں کوئی بھی شخص معاشرے میں اپنی حقیقی حیثیت کے علم سے دلائل نہیں دے سکتا نہ ہی سودے بازی کر سکتا ہے، بلکہ اسے ایسا لاعلمی کے پردے کے پیچھے سے کرنا ہوگا۔ یہ چیز اس عمل کو آدمی کے اپنی ذات کے لیے حقیقی فائدے کی پیروی سے بحیثیت مجموعی پورے معاشرے کے فائدے کی طرف حرکت دیتی ہے، بغیر یہ جانے کہ آدمی کا اس مجموعی تصویر میں اپنا ذاتی فائدہ کیا ہوگا۔ راوٗلز کی اس کہانی میں اس لحاظ سے یقیناً خاصی غیر جانبداری ہے، لیکن اس کی توسیع کے ذریعے، اس صورت میں ایک غیر جانبدارانہ شکل میں (لاعلمی کے پردے کی مہربانی سے) تعاون کے فائدہ تلاشنے کے جواز کے ساتھ یہ مقابلہ جیتا نہیں جاتا۔

راوٗلز کے ''انصاف بطور منصفی'' کے تجزیے کے ذریعے، معاہداتی استدلال ایک ایسا دائرہ کار پیدا کرتا ہے، جو اسے معاہداتی لٹریچر کی قدیم حدود سے بہت آگے لے جاتا ہے۔ لیکن پھر بھی عمومی طور پر انفرادی فائدے اور خصوصی طور پر باہمی فائدے پر فوکس راوٗلز کے خط استدلال کے لیے بھی بنیادی ہے (اگرچہ قدرے شائستہ انداز میں) تمام معاہداتی نقطۂ ہائے نظر کے ساتھ مشترک طور پر۔ باوجود اس کے کہ جو کچھ معاہداتی استدلال اس توسیع شدہ شکل میں حاصل کرتا ہے، ایک سوال جو جائزے کا منتظر ہے وہ یہ ہے کہ آیا فائدے کی تلاش خواہ بالواسطہ یا بلاواسطہ شکل میں، معاشرے میں معقول طرزِ عمل کی واحد صحت مند بنیاد فراہم کرتی ہے۔ اس سے متعلقہ سوال یہ ہے کہ آیا باہمی مفاد اور مبادلہ ہی تمام سیاسی معقولیت کی لازمی بنیاد ہونی چاہیے۔

طاقت اور اس کی ذمہ داریاں

بطور تقابل کے مجھے ایک اور خطِ استدلال پر غور کرنے دیجیے جو اس دلیل کی عمومی شکل اختیار کرتا ہے کہ اگر کسی شخص میں ایسی تبدیلی لانے کی قوت ہے کہ وہ سمجھتا ہے یا سمجھتی ہے کہ دنیا میں ناانصافی کو کم کر دے گی تو پھر ٹھیک یہی کچھ کرنے کی مضبوط سماجی دلیل موجود ہے (بغیر اس مذکر یا مونث کے استدلال کے عمل کے لیے کیس میں مداخلت کیے، کچھ تصوراتی تعاون کے مفادات کی طرف رجوع کرنے کیذریعے) موثر قوت کی یہ ذمہ داری متقابل ہے، تعاون کے لیے باہمی ذمہ داری سے، محرکاتی جواز کی بنیادی سطح پر۔

قوت کی ذمہ داریوں کا تناظر گوتم بدھ کی طرف سے ستانپاتا[6] میں بہت پرزور طریقے سے پیش کیا گیا۔ بدھ وہاں یہ استدلال کرتا ہے کہ ہم سب کی جانوروں کے بارے میں ذمہ داری ہے ٹھیک

اس وجہ سے کہ ہمارے درمیان ایک غیر یکسانیت ہے، نا کہ کسی ایسی یکسانیت کی وجہ سے جو ہمیں تعاون کی کسی ضرورت کی طرف لے جاتی ہے۔ اس کی بجائے وہ یہ استدلال کرتا ہے کہ کیونکہ ہم دوسری انواع سے بہت زیادہ طاقتور ہیں، لہٰذا دوسری انواع کے بارے میں ہماری کچھ ایسی ذمہ داری ہے جو ٹھیک طاقت کی اس غیر یکسانیت کے ساتھ مربوط کرتی ہے۔

بدھا آگے چل کر اس نکتے کی ایک مثال سے تشریح کرتا ہے، یہ مثال ماں کی بچے کے بارے میں ذمہ داری ہے جو اس وجہ سے نہیں ہوتی کہ اس نے بچے کو جنم دیا ہے (اس مخصوص دلیل میں اس تعلق کی طرف رجوع نہیں کیا گیا ہے۔ اس کی گنجائش کسی اور جگہ ہے) بلکہ اس وجہ سے کہ وہ بچے کی زندگی کو متاثر کرنے کے لیے ایسی چیزیں کر سکتی ہے جو بچہ خود نہیں کر سکتا۔ سوچ کے اس دھارے میں ماں کی بچے کی مدد کرنے کی وجہ، تعاون کے صلے سے رہنمائی حاصل نہیں کرتی، بلکہ ٹھیک اس ادراک سے حاصل کرتی ہے کہ وہ غیر یکسانیت کی بنا پر بچے کے لیے وہ چیزیں کر سکتی ہے جو بچے کی زندگی میں بہت زبردست فرق ڈال سکتی ہیں اور جو بچہ خود سے نہیں کر سکتا ماں کو کوئی باہمی مفاد حاصل نہیں کرنا ہوتا۔ حقیقی یا تصوراتی۔ نہ ہی کوئی 'گویا کہ' قسم کا کوئی معاہدہ تلاش کرنا ہوتا ہے، بچے کے بارے میں اپنی ذمہ داری کو سمجھنے کے لیے یہ نکتہ تھا جو گوتم اٹھا رہا تھا۔

یہاں جواز اس دلیل کی شکل اختیار کرتا ہے، کہ اگر کوئی عمل جو آزادی سے کیا جا سکتا ہے، کسی شخص کے لیے کھلا ہے (جس سے وہ اسے قابلِ عمل بنا دیتا ہے) اور اگر وہ شخص یہ اندازہ لگاتا ہے کہ اس عمل کو انجام دینا دنیا میں زیادہ منصفانہ صورتحال پیدا کرے گا (اس طرح اسے انصاف کو بڑھانے والی بنا کر) تو پھر اس شخص کے لیے سنجیدگی سے غور کرنے کے لیے یہ کافی ہے کہ ان ادراکات کے پیش نظر اسے (مذکر یا مونث کو) کیا کرنا چاہئے۔

بلاشبہ ایسے بہت سے کام ہو سکتے ہیں جو انفرادی طور پر ان دوہری شرائط پر پورے اتریں، جنہیں آدمی ہاتھ میں لینے کے قابل نہ ہو سکے۔ لہٰذا یہاں استدلال اس بات کے تقاضے کے بارے میں نہیں ہے کہ جب بھی دونوں شرائط پوری ہوں تو ان کی مکمل تعمیل کی جائے بلکہ اس کو تسلیم کرنے کی ذمہ داری کے بارے میں دلیل ہے کہ عمل کرنے کے کیس پر غور کیا جائے۔ جہاں یہ ممکن ہے کہ کسی معاہداتی استدلال کو ایک توسیع شدہ شکل میں درلایا جائے۔ اس کی اختراع پسندی کو مدنظر رکھتے ہوئے ـــــ ماں کے لیے اپنے بچے کی مدد کرنے پر غور کرنے کے لیے کیس کی تفصیل تیار کرنے کے لیے، وہیں یہ بات ہے کہ یہ ایک ایسے نتیجے پر پہنچنے کا گول مول راستہ ہوگا جو طاقت کی ذمہ

داری سے کیا جانے والا استدلال براہ راست پیدا کر سکتا ہے۔
یہاں سمجھنے والا بنیادی نکتہ معقول طرز عمل کی پیروی کے لیے مختلف نقطۂ ہائے نظر کے وجود کو تسلیم کرنا ہے، جن میں سے سب کے سب لازمی طور پر باہمی طور پر فائدہ مند تعاون کے مبنی برافادہ استدلال کے طفیلی نہیں ہیں۔ باہمی مفادات کی تلاش، براہ راست ہابز کی شکل میں یا گمنام طریقے سے راؤلز کی شکل میں لازماً بہت زیادہ سماجی مناسبت رکھتی ہے لیکن یہ واحد قسم کی دلیل نہیں ہے جو اس بات پر بحث کرنے کے لیے برمحل ہو کہ معقول طرز عمل کیا ہوگا۔
میں غیر جانبدارانہ اسباب کی کثرت کی اس بحث کو، ایک آخری رائے دیتے ہوئے سمیٹتا ہوں۔ ان ذمہ داریوں کا فہم، جواب اس چیز سے منسلک ہیں جسے انسانی حقوق کا نقطۂ نظر کہا جاتا ہے۔ لیکن جس کی پیروی بہت طویل عرصے سے مختلف ناموں کے تحت ہو رہی ہے۔ (مثال کے طور پر ماضی کی طرف جاتے ہوئے ٹام پین اور وول سٹون کرافٹ اٹھارہویں صدی میں) ہمیشہ سماجی استدلال کا مضبوط عنصر تھا جو موثر قوت کی ذمہ داری سے منسلک تھا، جیسا کہ باب 17 (انسانی حقوق اور عالمی تقاضے) میں بحث کی گئی ہے۔[7] وہ دلائل جو باہمی مفاد کے تناظر سے استفادہ نہیں کرتے بلکہ اس کی بجائے یک طرفہ ذمہ داریوں پر توجہ مرکوز کرتے ہیں، طاقت کی غیر یکسانیت کی وجہ سے، نہ صرف معاصر انسانی حقوق کی فعالیت میں بھرپور طریقے سے استعمال کئے گئے ہیں، بلکہ انہیں تمام انسانوں کی آزادیوں اور اس کی مطابقت ہیں۔ انسانی حقوق کی قدر پیمائی کے مفاہیم کو سمجھنے کی ابتدائی کوششوں میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر ٹام پین اور میری وول سٹون کرافٹ دونوں کی اس بارے تحریریوں میں جسے وول سٹون کرافٹ عورتوں اور مردوں کے حقوق کا 'دفاع' کہتی ہیں، نے اس قسم کے محرک سے بہت استفادہ کیا، جو تمام لوگوں کی آزادیوں کو آگے بڑھانے میں مدد کے لیے موثر قوت کی ذمہ داری کے بارے میں استدلال سے اخذ کیا گیا۔ بلاشبہ یہ خطِ فکر جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، آدم سمتھ کے ''اخلاقی دلائل'' کے تجزیے سے لوگوں کو اخلاقی معاملات اور ذمہ داریوں کے بارے میں روشنی بخشنے میں غیر جانبدار تماشائی کی ترکیب کی طرف رجوع کرنے کے بشمول مضبوط حمایت حاصل کرتا ہے۔
دوسروں کے بارے میں معقول طرز عمل کے بارے میں سوچنے کی واحد بنیاد یکسانیت اور مبادلہ پر مبنی باہمی مفاد نہیں ہے۔ موثر قوت رکھنا اور ایسی ذمہ داریاں جو اس سے واحد سمت میں حرکت کریں بھی غیر جانبدار استدلال کی ایک اہم بنیاد ہو سکتی ہیں، باہمی مفادات کے تحرک سے بہت

آگے جاتے ہوئے۔

حواشی

(۱) پال کو دوسری سوچوں کے ساتھ ساتھ، اس بات پر بھی غور کرنا ہوگا کہ حب خویش کی غیر بیہودہ پیروی، دوسروں کے ساتھ اس کے تعلقات کو بری طرح متاثر کرسکتی ہے جو ایک مفادِ خویش والے شخص کے لیے بھی ایک نقصان ہوسکتا ہے۔

(۲) ''عقلی'' اصطلاح ایک اور امتیاز کی گنجائش بھی رکھتی ہے جس کی پیروی تھامس سکین لون نے روشنی بخش انداز میں کی ہے: (1) جس کے کرنے کی ایک شخص کے لیے سب سے زیادہ وجہ ہو اور (2) جو کسی شخص کو غیر معقول بننے سے اجتناب کرنے کے لیے ضرور کرنا چاہئے (دیکھئے سکین لون)

What We Owe to Each Other Cambridge, M.A. Harvard Universty Press,1998), P.P.25-30)

مریم اور پال کو دونوں مفاہیم میں ''عقلی'' ہونے کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے، تاہم رجوع کئے جانے والے دلائل کی برداشت پذیری کا مسئلہ ابھی باقی ہے، جو عقلیت کے اس تصور کے لیے بنیادی ہے جو اس کتاب میں سمجھا گیا ہے۔ (دیکھئے باب 8) اور مزید بھرپور طور پر میری کتاب Rationality and Freedom (2002) میں بیان کیا گیا ہے۔

(۳) تاہم معقولیت اور عقلیت کے درمیان مشہور فرق کی وضاحت کرتے ہوئے تھامس سکین لون ایک مثال دیتا ہے جو دوسری طرف جاتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ (,What We Owe to Each Other P.P.192-3) سکین لون واضح کرتا ہے کہ ایک شخص ایک طاقتور شخص کے طرز عمل کے کلی طور پر ''معقول'' ہونے میں ایک ممکنہ اعتراض پاتا ہے اور لیکن وہ یہ فیصلہ کرسکتا ہے کہ اس فیصلے کا اظہار کرنا ''غیر عقلی'' ہوگا، اس شخص کے ممکنہ غصے کی وجہ سے پس بعض خیالات میں ایک معقول بیان کا اظہار عقلی طور پر نہیں کیا جانا چاہئے۔ مجھے ایسے لگتا ہے کہ دو مختلف معاملات کو یہاں ایک ساتھ رکھ دیا گیا ہے۔ اول عقلیت اور معقولیت کے متعلقہ تقاضے مختلف ہیں اور ضروری نہیں کہ وہ ایک ساتھ واقع ہوں اور میں عمومی طور پر یہ استدلال کرنے کا رجحان رکھتا ہوں کہ معقولیت مخصوص طور پر محض عقلیت سے کچھ مزید کا تقاضا کرے گی۔ دوم ایک فہم یا فیصلے کی عقلیت کو اس فیصلے یا فہم کے عوامی طور پر اظہار کرنے کی عقلیت

سے ممتیز کیا جانا چاہئے۔ ایک اچھے بیان اور ایک اچھے بیان کے اظہار میں فرق، خیال اور ابلاغ کے دوہرے نظم میں اکثر اوقات بہت اہم ہوسکتا ہے۔ میں نے اس فرض کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان ہے۔

Description as Choice

جواس کتاب میں شامل ہے۔

Choice, Welfare and Measurement
Oxford: Blackwell, 1982, and Cambridge, M.A Harvard Universty Press (1997).

(۴) راوٗلز کے اپنے الفاظ کھلے مکالے پر توجہ مرکوز کرتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں، سب کے ساتھ نہیں، بلکہ صرف ''معقول لوگوں'' کے ساتھ اور اس نقطۂ نظر مع کچھ واضح طور پر بیان کردہ معیاراتی عناصر کے اور ہیبر ماس کے زیادہ بھرپور طریقہ کار کے نقطۂ نظر کے مابین فرق پر باب نمبر 5 میں بحث کی گئی ہے۔ اس نقطۂ نظر کی عکاسی ''معقول لوگوں'' اور جسے وہ معقول پائیں گے کی تشخیص میں کی گئی ہے۔ وہاں میں نے یہ استدلال کیا تھا کہ یہ فرق اتنا واضح نہیں ہوگا جتنا یہ پہلے پہل نظر آئے گا۔

(۵) ایک کھلے اور آزاد عوامی استدلال کے ڈھانچے کے دائرے کی مختلف طریقوں سے تعریف کرنا ممکن ہے اور تشکیل کے اختلافات خاصے اہم ہوسکتے ہیں، اس نقطۂ نظر کے راوٗلز کے استعمال اور دوسروں کی طرف سے استعمال کے ٹھیک ٹھیک اور نازک فرق کو سمجھنے میں بشمول کانٹ اور ہیبر فاس کے۔ تاہم میں یہاں فرق کے ان مسائل میں مزید آگے نہیں جاؤں گا کیونکہ وہ اس کتاب کے نقطۂ نگاہ کے لیے بنیادی نہیں ہیں۔

(۶) ولیم شیکسپیئر King Jhon II. 1.593-6

(۷) دیکھئے جان ہرسانی کی

Cardinal Welfare, Indvidualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility, Journal ofPolitical Economy, 63 (1955).

حل کے اور بھی دعویدار ہیں، مثال کے طور پر افادیتوں کے مساویانہ طور پر کئے گئے مجموعے کی تفصیل، جیسا کہ جیمز مرلیز کی طرف سے تجویز پیش کی گئی۔

(An Exploration of The Theory of Optimal Income

Taxation; Review ofEconomic Studies, 38, The Theory of Optimal Income Taxation; Review of Economic Studies, 38,

نیز دیکھئے جان بروم کی

Weighog Lines (Oxford: Alarendon Press,2004).

میں یہاں اس سوال کا مزید کھوج نہیں لگاؤں گا، لیکن اس سے میری درج ذیل کتاب میں نمٹا گیا ہے۔

Collective Choice and Social Welfare (San Francisco, CA: Holden Day, 1970, and Amsterdam: North Holland 1979); On Economic Inequality (Oxford: Clarendon Press, 1973, expanded edition, jointly with James E Foster, 1997); and Social Choice Theory in enneth Arrow and Michal Intriligator (eds), Hand book of Mathematical Economics (Amsredom Holland, 1986).

(۸) اہم بات یہ ہے کہ یہ راؤلز کی Justice as Fairness Restatements (Cambridge, M.A. Harvard Universty Press2001). P.P.5-281 کے پہلے حصے کے دوسرے سیکشن کا عنوان ہے۔

(۹) راؤلز کا سیاسی بیان، ایلی نور اوسٹروم اور دوسروں سے آگے بڑھائے گئے سماجی اصولوں کی بتدریج ارتقا کے سماجیاتی بیان سے قدرے مختلف لائن اختیار کرتا ہے، اگرچہ دونوں خطوط استدلال کے طرز عمل کے مفاہیم میں کچھ مشابہتیں ہیں۔ راؤلز کے معاملے میں جو کچھ باہمی طور پر فائدہ مند معاہدوں کے امکان کے ادراک سے شروع ہوتا ہے وہ جواباً معاشرے میں حقیقی طرز عمل پر پابندی عائد کرنے کا اثر پیدا کرتا ہے، معاہدہ عمرانی پر اتفاق رائے کی سیاسی اخلاقیات کی بنیاد پر۔

10

ادراکات، نتائج اور عاملیت

ایک دلچسپ گفتگو پر جو قدیم سنسکرت رزمیہ مہابھارت میں واقع ہوتی ہے بحث، تعارف میں کی گئی تھی۔ یہ مکالمہ رزمیہ کے عظیم جنگجو ہیرو ارجن اور اسکے دوست اور مشیر کرشن کے درمیان کوروکشترا کی بڑی لڑائی کے موقع پر ہوا۔ کوروکشترا ایک جگہ ہے جو دہلی کے شہر سے زیادہ دور نہیں ہے۔ یہ گفتگو عمومی طور پر انسانوں کے فرائض اور خاص طور پر ارجن کے فرائض کے متعلق ہے اور ارجن اور کرشن باہمی طور پر شدید متخالف تناظرات کو مباحثے میں لے آتے ہیں۔ میں اس باب کا آغاز ارجن اور کرشن کے درمیان بحث میں شامل مسائل کے بھرپور جائزے سے کرتا ہوں۔

کوروکشترا میں لڑائی ایک طرف پانڈوؤں جو حقدار شاہی خاندان ہے، جس کی صدارت یدھشتر (ارجن کا بڑا بھائی اور تخت کا جائز وارث) کرتا ہے اور دوسری طرف کوروؤں جو کہ ان کے چچازاد ہیں جنھوں نے غلط طریقے سے بادشاہت غصب کر لی ہے، کے درمیان ہے۔ اس رزمیہ لڑائی میں ہندوستان کے شمال، مشرق اور مغرب میں مختلف بادشاہتوں کے شاہی خاندانوں نے ایک یا دوسری جانب شمولیت اختیار کر لی ہے اور دونوں مقابل فوجوں میں ملک کے تنومند جوانوں کی اچھی خاصی تعداد شامل ہے۔ ارجن صحیح جانب یعنی پانڈوؤں کی جانب ایک عظیم اور ناقابل شکست جنگجو ہے۔ کرشن ارجن کا رتھ بان ہے لیکن اسے بھی انسانی شکل میں خدا کی تجسیم سمجھا جاتا ہے۔

ارجن، کرشن مباحثے کی قوت رزمیہ کی کہانی کو مالا مال کرتی ہے۔ لیکن صدیوں سے اس نے بہت زیادہ اخلاقی اور سیاسی بحث مباحثے کو بھی جنم دیا ہے۔ رزمیہ کا وہ حصہ جس میں یہ گفتگو واقع ہوتی

ہے بھگوت گیتایا مختصر طور پر گیتا کہلاتا ہے اور اس نے غیر معمولی مذہبی اور فلسفیانہ توجہ حاصل کی ہے علاوہ عام قاریوں کو اس بحث کی ولولہ انگیز نوعیت سے مسحور کرنے کے۔

ارجن اور کرشن دونوں طرف فوجوں کو دیکھتے ہیں اور اس عظیم جنگ پر غور کرتے ہیں جو شروع ہونے والی ہے۔ ارجن پھر اس بارے میں اپنے گہرے شکوک کا اظہار کرتا ہے کہ آیا لڑائی کرنا اس کے لیے صحیح بات ہے۔ اسے اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ ان کا مقصد صحیح ہے، اور یہ کہ یہ ایک صحیح جنگ ہے اور یہ کہ ان کی فوج یقیناً جنگ جیتے گی، اس کی قوت کے پیش نظر (جو ارجن کی اپنی جنگجوئی کی شاندار مہارتوں اور اس کے ایک غیر معمولی جرنیل ہونے کی وجہ سے بہت زیادہ تھی) لیکن ارجن یہ رائے دیتا ہے کہ جنگ میں بہت زیادہ اموات ہوں گی)۔ وہ اس حقیقت سے بھی پریشان ہے کہ خود اسے بھی بہت سے لوگوں کو مارنا پڑے گا، اور یہ کہ زیادہ تر لوگوں نے جو لڑ رہے ہوں گے اور جو ہوسکتا ہے مارے جائیں، ایسا کچھ نہیں کیا ہوگا جو خاص طور پر قابل ملامت ہو سوائے اس کے کہ انہوں نے ایک یا دوسری طرف کی حمایت کی (اکثر اوقات رشتہ داریوں کی وفاداریوں یا دوسرے تعلقات کی وجہ سے) اگر ارجن کی تشویش جزوی طور پر اس المیے کی وجہ سے ہے جو ملک کے زیادہ تر حصے پر چھانے والا ہے، جسے ایک ایسی تباہی کے طور پر لیا جاسکتا ہے جس میں آنے والے خون خرابے میں اس کے اپنے خصوصی کردار پر کوئی توجہ نہیں دی جاسکتی تو جزوی طور پر یہ قتل و غارت اس کی اپنی ذمہ داری سے ہوگی جو وہ کر رہا ہوگا بشمول ان لوگوں کے قتل کے جن کے اس کے ساتھ قریبی تعلقات ہوں گے جن میں سے بہت سوں کے ساتھ اسے محبت ہوگی۔ لہٰذا ارجن کی لڑائی نہ چاہنے کی دلیل میں مقامیتی اور تغیر مقام کے دونوں پہلو موجود ہیں۔ [1]

ارجن کرشن سے یہ کہتا ہے کہ اسے حقیقتاً جنگ نہیں کرنی چاہیے اور قتل نہیں کرنا چاہئے اور غالباً انہیں ناجائز کورووں کو اس سلطنت پر حکومت کرنے دینی چاہئے جسے انہوں نے غصب کرلیا ہے، کیونکہ یہ دونوں برائیوں میں سے کم تر ہوگی۔ کرشن اس کے خلاف بولتا ہے اور اس کا جواب آدمی کے بلالحاظ نتائج اپنا فرض ادا کرنے کی ترجیح پر مرکوز ہوتا ہے، جس کی طرف مذہبی اور اخلاقی فلسفے کی ہندوستانی بحثوں میں بار بار رجوع کیا گیا ہے۔ بلاشبہ کرشن کی ایک شریف لیکن پانڈووں کے ایک جانبدار سرپرست سے خدا کے اوتار میں تبدیلی کے ساتھ، گیتا بھی عظیم دینیاتی اہمیت کی ایک دستاویز بن گئی ہے۔

کرشن یہ دلیل دیتا ہے کہ ارجن کو لازماً اپنا فرض ادا کرنا چاہئے خواہ کچھ بھی ہو اور اس صورت میں

لڑنا اس کا فرض ہے، قطع نظر اس کے کہ اس کا نتیجہ کیا نکلتا ہے۔ یہ ایک جائز مقصد ہے اور ایک جنگجو اور ایسے جرنیل کی حیثیت سے جس پر اس کی طرف والے اس پر بھروسہ کرتے ہیں وہ اپنی ذمہ داریوں سے پہلو تہی نہیں کر سکتا۔ کرشن کی فرضیات، بشمول اس کے فرض مرتکز اور نتائج سے آزاد استدلال کے آنے والی ہزاریوں میں اخلاقی مباحثوں میں گہرے اثرات کی حامل رہی ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ یہ خالص نظریے کی قوت کو ایک خراج تحسین ہے کہ عدم تشدد کے عظیم پرچارک موہن داس گاندھی بھی آدمی کے بلا لحاظ نتائج فرض ادا کرنے کے کرشن کے الفاظ سے گہرے متاثر ہوتے (اور بہت کثرت سے گیتا میں سے کرشن کے الفاظ کا حوالہ دیتے تھے) حالانکہ اس صورت میں ارجن کا فرض ایک شدید جنگ لڑنا تھا نا کہ دوسروں کو قتل کرنے سے باز رہنا جو کہ ایک ایسا مقصد ہے، جس کی عمومی طور پر گاندھی کو گرمانے کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

کرشن کے اخلاقی موقف نے دنیا بھر کے فلسفیوں اور ادبی نقادوں کی طرف سے پرزور تائید حاصل کی ہے اور گیتا اور خصوصی طور پر کرشن کے دلائل کی تعریف یورپ کے دانشورانہ کلچر کے مختلف حصوں میں ایک زندہ جاوید مظہر رہا ہے۔[۲] کرسٹوفر اشروڈ نے بھگوت گیتا کا انگریزی میں ترجمہ کیا 1 اور ٹی ایس ایلیٹ نے کرشن کے استدلال کی تشریح کی اور اس کے پیغام کو شاعری میں ایک تنبیہ کی شکل میں سمویا:

اور عمل کے نتیجے کے بارے میں مت سوچو
آگے بڑھو، الوداع نہ کہو
بلکہ آگے بڑھو، مسافرو۔ 2

ارجن کے دلائل

جب یہ مباحثہ آگے بڑھتا ہے تو ارجن اور کرشن اپنی اپنی متعلقہ جانب سے اپنے دلائل پیش کرتے ہیں جسے نتائج سے آزادانہ فرضیات اور نتائج سے حساس جائزے کے درمیان ایک کلاسیکی مباحثہ کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ ارجن آخر کار شکست تسلیم کر لیتا ہے، لیکن اس سے پہلے نہیں کہ جب کرشن اپنے دلائل کی ذہنی قوت کی تائید اپنی اوتاری کے مافوق الفطرت مظاہرے سے کرتا ہے۔

لیکن کیا ارجن واقعی غلطی پر تھا؟ ہم کیوں صرف آگے بڑھنے کی خواہش کریں کیوں نہ الوداع کہیں۔ کیا ایک صحیح مقصد کے لیے لڑنے کی خاطر نتائج سے بے پرواہ فرض میں یقین، آدمی کے لوگوں کو بشمول ان کے جن سے انہیں محبت ہے، قتل کرنے کی خواہش نہ کرنے کے دلائل کو پامال

کرنے پر قائل کر سکتا ہے۔ یہاں زیادہ نکتہ یہ بحث کرنے کا نہیں ہے کہ ارجن جنگ کا انکار کرنے میں حقیقی طور پر ٹھیک تھا (ارجن کے جنگ سے پیچھے ہٹنے کے خلاف ان دلائل کے علاوہ جن پر کرشن نے توجہ مرکوز کی اور بھی دلائل تھے) بلکہ یہ ہے کہ وزن کرنے اور توازن قائم کرنے کے لیے بہت کچھ ہے اور یہ کہ ارجن کا انسانی زندگی پر مرتکز تناظر، محض لڑنے کے کسی ظاہری فرض کی طرف بلالحاظ نتائج رجوع کرنے سے، ہوا میں اڑانے کے قابل نہیں ہے۔

بلاشبہ یہ دو مقامیتوں کے ساتھ ایک دو فرعیت ہے جن میں سے ہر ایک کا دفاع مختلف طریقوں سے کیا جا سکتا ہے کوروکشترا کی لڑائی ملک میں لوگوں کی زندگیوں کو بدل دے گی، جیسا کہ ہم خود رزمیہ کے اندر دیکھتے ہیں اور اس بارے میں فیصلہ کہ کیا کیا جانا چاہئے ایک وسیع اور نازک جائزے کا تقاضا کرتے ہیں، بجائے محض ایک سادہ جواب کے جو ارجن کے مفروضہ لڑائی کے نتائج سے بے پرواہ ـــــ خواہ کچھ بھی ہو جائے قسم کے فرض ـــــ کی پہچان کے علاوہ تمام معاملات کو نظر انداز کر دینے پر مبنی ہو۔ اگرچہ گیتا ایک مذہبی دستاویز ہے لیکن اس کی تعبیر ایسے کی جاتی ہے جو پختہ طور پر کرشن کی جانبداری کرتی ہے۔

رزمیہ مہابھارت جس میں یہ گفتگو ایک زیادہ بڑی کہانی کے ایک حصے کے طور پر واقع ہوتی ہے، دونوں اطراف کو اپنے متعلقہ دلائل کو آگے بڑھانے کا بہت کھلا موقع دیتی ہے۔ بلاشبہ رزمیہ مہابھارت بڑے پیمانے پر ایک المیہ کے طور پر اختتام پذیر ہوتا ہے، جس میں موت اور قتل و غارت پر نوحہ ہوتا ہے، اور اس میں ''جائز'' مقصد کی فتح کے ساتھ ساتھ ایک غم اور افسردگی ہوتی ہے۔ اس میں ارجن کے گہرے شکوک کے ایک حد تک دفاع کو دیکھنا مشکل نہیں ہے۔

جے رابرٹ اوپن ہائیمر کو جس نے اس ٹیم کی سربراہی کی جس نے دوسری جنگ عظیم کے دوران ایٹم بم تیار کیا تھا، گیتا میں سے کرشن کے الفاظ کا حوالہ دینے کی تحریک ہوئی (میں موت بن گیا ہوں، دنیاؤں کو تباہ کرنے والا) جب اس نے 16 جولائی 1945ء کو انسان کی طرف سے تیار کردہ پہلے ایٹمی دھماکے کی حیرت انگیز قوت کو دیکھا۔ 3 عین اسی طرح کے مشورے کی مانند جو ارجن 'جنگجو' نے کرشن سے ایک جائز مقصد کی خاطر لڑنے کے فرض کے بارے میں حاصل کیا اوپن ہائیمر طبیعات دان نے اس وقت اس طرف کے لیے جو اس وقت واضح طور پر جائز طرف تھی، ایک بم بنانے کے تکنیکی عہد میں جواز تلاش کیا۔ بعد میں بم بنانے کی اپنی خدمت پر گہرا سوال اٹھاتے ہوئے اوپن ہائیمر نے پیچھے کو نگاہ ڈالتے ہوئے صورت حال پر دوبارہ غور کیا: جب آپ کسی ایسی

چیز کو دیکھتے ہیں جو تکنیکی طور پر پرکشش ہو تو آپ آگے بڑھتے ہیں اور اسے کر ڈالتے ہیں اور اس بارے میں استدلال کہ اس کا کیا کیا جائے، آپ اپنی تکنیکی کامیابی حاصل کرنے کے بعد کرتے ہیں۔ (۳)

باوجود ''آگے بڑھنے'' کی اس مجبوری کے اوپن ہائیمر کے پاس ارجن کی فکر مندیوں پر غور کرنے کے لیے کافی وجوہات تھی (محض ارجن کے الفاظ سے پرجوش ہونا نہیں): اس قدر زیادہ لوگوں کو قتل کرنے سے بھلائی کیسے پیدا ہوسکتی ہے؟ اور میں باقی تمام نتائج کو بشمول ان مصائب اور اموات کے جو میرے اپنے اعمال سے پیدا ہوں گے، نظر انداز کرتے ہوئے کس طرح محض بطور ماہر طبیعات اپنا فرض ادا کرسکتا ہوں؟ (۴)

جب ہم یہاں سے انصاف کے تقاضوں کو تفہیم کے ساتھ اس سب کی مناسبت کی طرف بڑھتے ہیں تو ارجن کے استدلال میں تین قدرے مختلف اگرچہ باہمی طور پر منسلک عناصر کے درمیان امتیاز کرنا مفید ہے۔ انہیں عام طور پر اس بڑے لٹریچر میں جو گیتا نے پیدا کیا ہے، باہم مدغم کردیا جاتا ہے، لیکن یہ متمیّز نکات ہیں جن میں سے ہر ایک توجہ کا تقاضا کرتا ہے۔

اول، ارجن کے استدلال میں مرکزی چیز اس کا یہ عام اعتقاد ہے کہ دنیا کے ساتھ جو کچھ واقع ہوتا ہے، اسے ہماری اخلاقی اور سیاسی سوچ میں اہم اور بامعنی ہونا چاہئے۔ آدمی حقیقی طور پر رونما ہونے والے حالات سے اپنی آنکھیں بند نہیں کرسکتا اور نتائج سے بے نیاز ''نیتی کے ساتھ وابستہ نہیں ہوسکتا، اس صورت حالات کو یکسر نظر انداز کرتے ہوئے جو اس سے پیدا ہوگی۔ ارجن کے دعوے کے اس حصہ کی جسے ''حقیقی دنیا کی مناسبت'' کہا جاسکتا ہے، تکمیل حقیقی دنیا کے اس مخصوص حصے کی شناخت سے ہوسکتی ہے جو خاص طور پر اس کی توجہ کو مبذول کرتا ہے: متعلقہ لوگوں کی زندگی اور موت۔ یہاں ہماری زندگیوں کی اہمیت کے بارے میں ایک عام دلیل پائی جاتی ہے، قطع نظر اس کے کہ ہماری توجہ وکالت کی دوسری اقسام کی طرف کیسے منعطف ہوتی ہے، جو مثلاً ان باتوں پر مبنی ہوتی ہے، صحیح کردار پر سختی یا کسی حکمران خاندان یا بادشاہت کی عظمت، (یا جیسا کہ یورپ میں خون آشام پہلی جنگِ عظیم کے دوران ''قوم'' کی فتح)۔

''نیائے'' اور ''نیتی'' کے درمیان کلاسیکی فرق کے مفہوم میں، جس پر تعارف میں بحث کی گئی، ارجن کے دلائل متعین طور پر نیائے کی طرف جھکاؤ رکھتے ہیں، بجائے محض ایک منصفانہ جنگ لڑنے کی 'نیتی' کے، بطور ایک فوجی قائد کے اپنے فرض کو ترجیح دیتے ہوئے جسے ہم سماجی نتائج کا حصول کہتے

رہے ہیں وہ اس دلیل میں بنیادی طور پر اہم ہے۔(۵)

اور اس عمومی ڈھانچے کے اندر، ایک مخصوص دلیل جو ارجن کے استدلال میں وسیع طور پر موجود ہے وہ یہ ہے کہ جو کچھ انسانی زندگیوں کے ساتھ واقع ہوتا ہے، خاص طور پر اس قسم کی اخلاقی اور سیاسی قدر پیمائی میں، اسے ہم نظر انداز نہیں کر سکتے، ارجن کے فہم کے اس حصے کو میں انسانی زندگیوں کی معنویت کہوں گا۔

دوسرا مسئلہ ذاتی ذمہ داری سے متعلق ہے۔ ارجن یہ استدلال کرتا ہے کہ ایک ایسے شخص کو جس کے فیصلے کچھ سنجیدہ نتائج پیدا کرتے ہیں ان نتائج کی جو اس کے انتخابات سے پیدا ہوتے ہیں ذاتی ذمہ داری قبول کرنی چاہئے۔ ارجن اور کرشنا کے درمیان مباحثے میں ذمہ داری کا مسئلہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے، اگر دونوں اس بارے میں کہ ارجن کی ذمہ داریوں کو کیسے دیکھنا چاہیے، مختلف تعبیرات پیش کرتے ہیں۔ ارجن یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ آدمی کے اعمال اور انتخابات کے نتائج کی یہ فیصلہ کرنے میں اہمیت ہونی چاہئے کہ آدمی کو کیا کرنا چاہئے، جبکہ کرشن اس بات پر زور دیتا ہے کہ آدمی کو اپنا فرض ادا کرنا چاہئے۔ قطع نظر اس کے کیا واقع ہوتا ہے اور یہ کہ اس صورت میں آدمی کے فرائض کی نوعیت بغیر منتخب کردہ اعمال کے نتائج کا جائزہ لیے متعین کی جا سکتی ہے۔

نتائجی قدر پیمائی اور فرض پر مبنی استدلال کے متعلقہ دعاوی پر اخلاقی اور سیاسی فلسفے میں وسیع لٹریچر موجود ہے اور کرشن کی فرضیات کی انتہائی شکل اور ارجن کے نتائج کے بارے میں حساس استدلال کے درمیان ایک یقینی نکتہ اختلاف ہے۔ یہاں ایک قابل غور نکتہ جسے اکثر اوقات خطا کر دیا جاتا ہے، یہ ہے کہ ارجن اس بات سے انکار نہیں کر رہا کہ ذاتی ذمہ داری کا تصور اہم ہے۔ وہ نہ صرف اچھے نتائج کے بارے میں مشوش ہے بلکہ اس بارے میں بھی کہ کون کیا کرتا ہے اور خصوصاً خود اسے کیا کرنا ہوگا، جو اس صورت میں لوگوں کو قتل کرنے پر محیط ہے۔ پس ارجن کی دلیل میں اس کی عاملیت اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ذمہ داریاں اہم ہیں، اس تشویش پر مستزاد جو انسانی جانوں کی معنویت کے بارے میں اسے لاحق ہے، اس بات پر غور کرنا اہم ہے کہ ارجن عامل سے بے نیاز نتائجیت قسم کی کسی چیز کے لیے استدلال نہیں کر رہا۔

سوم، ارجن ان لوگوں کی شناخت بھی کرتا ہے جو قتل ہوں گے اور وہ خاص طور پر ان لوگوں کو قتل کرنے کے بارے میں پریشان ہے جن کے لیے اس کے دل میں محبت ہے، بشمول اس کے رشتہ داروں کے۔ اگرچہ عمومی طور پر قتل کرنے کا عمل اس کے لیے پریشان کن ہے، خصوصاً جنگ کے حجم

کو مدنظر رکھتے ہوئے، لیکن پھر بھی وہ ان لوگوں کو قتل کرنے کے پہلو کو جو کسی نہ طریقے سے اس کے لیے اہم ہیں، علیحدہ کرتا ہے۔ اس تشویش کی تہہ میں ارجن کا یہ رجحان شامل ہے کہ وہ دوسرے لوگوں کے ساتھ تعلقات کو جو ایک مخصوص عمل میں شریک ہوں اہمیت دیتا ہے۔ یہ واضح طور پر ایک مقامیتی معاملہ ہے اور وسیع طور پر اس قسم کے تصور سے تعلق رکھتا ہے، جو آدمی کو دوسروں کے بارے میں ایک خصوصی ذمہ داری لینے پر مجبور کرتا ہے، مثلاً اپنے بچوں کے بارے میں یا ایسے بچوں کے بارے میں جنہیں اس شخص نے پالا پوسا ہے، (اس مسئلے پر باب نمبر 7، مقامیت، مناسبت اور دھوکہ میں غور کیا گیا تھا)

تعلقاتی ذمہ داریوں کو جو خاندانی تعلقات اور ذاتی محبت اور ساتھ ہی ساتھ عاملیت سے متعلقہ معاملات سے منسلک ہوتے ہیں، کچھ اخلاقی تناظرات میں ٹھیک طور پر خارج کیے جا سکتے ہیں، مثال کے طور پر عوامی اہل کاروں کی طرف سے سماجی حکمت عملی کی تشکیل میں، لیکن یہ اخلاقی اور سیاسی فلسفے کے وسیع تر دائرے کے اندر گنجائش کا تقاضا کرتے ہیں، بشمول نظریہ انصاف کے، جب ذاتی ذمہ داریوں پر غور کیا جائے اور انہیں ان کا جائز مقام دیا جائے۔

بلاشبہ ارجن کو رزمیہ میں بطور فلسفی کے پیش نہیں کیا گیا اور اس سے ان خصوصی معاملات کے بارے میں جو گیتا کے استدلال میں پیش کیے گئے ہیں کسی قسم کے مفصل دفاع کی توقع رکھنا غلط ہوگا لیکن اس کے باوجود جو چیز چونکا دینے والی ہے وہ وہ انداز ہے جس میں یہ تمام واضح معاملات ارجن کے اپنے نتیجے کی وضاحت میں واضح اظہار پاتے ہیں۔ جس میں وہ اپنے اس نقطۂ نظر کا دفاع کرتا ہے کہ اس کے لیے بہتر ہوگا کہ وہ جنگ سے پیچھے ہٹ جائے۔ اس معاملے میں نیائے کے دلائل کی پیروی کرتے ہوئے یہ تینوں نکات، علاوہ ارجن کی بنیادی انسانی ہمدردی کے واضح مناسبت رکھتے ہیں۔

نقطۂ عروج اور جامع نتائج

کیونکہ نتائج پر مبنی دلائل کو عام طور پر، نتائج کے ساتھ متعلق ہونے کے طور پر دیکھا جاتا ہے (اور بعض صورتوں میں تو صرف نتائج سے متعلقہ ہونے کے طور پر ان کی تعبیر کی جاتی ہے) لہٰذا ارجن کے دلائل کو سمجھنے میں یہ مفید ہوگا کہ ''نتیجے'' کے تصور کا جائزہ زیادہ قریب اور زیادہ تنقیدی انداز سے لیا جائے بہ نسبت اس کے جس طرح عام طور پر اس سے نمٹا جاتا ہے۔ نتیجے کا مفہوم وہ صورت حالات ہے جو اس فیصلے کے متغیر سے پیدا ہوتی ہے جس سے ہمارا تعلق ہے جیسا کہ عمل یا اصول یا

مزاج۔ اگر چہ کسی صورت حالات کو اس کی کلیت میں بیان کرنے کا امکان قابلِ یقین نہیں ہے، (اگر ضروری ہو تو واقعات اور اعمال کا ہدف لے کر ہم محدب عدسہ استعمال کر کے کچھ مزید تفصیلات شامل کر سکتے ہیں) صورت حالات کا بنیادی تصور معلوماتی طور پر زرخیز ہو سکتا ہے اور ان تمام پہلوؤں پر توجہ دے سکتا ہے جنہیں ہم اہم سمجھتے ہیں۔

کسی صورتِ حالات کی قدر پیمائی کرتے ہوئے اسکے کمزور بیان پر اصرار کرنے کی کوئی خاص وجہ نہیں ہے۔ خصوصی طور پر، صورت حالات، یا زیر تجزیہ انتخاب کے تناظر میں نتیجہ، انتخاب کے مراحل کو بھی اپنے اندر کھپا سکتا ہے، اور نہ کہ محض تنگ تعریف والے آخری نتیجے کو۔ نتائج کے مواد کو اس طرح بھی دیکھا جا سکتا ہے، کہ اس میں عاملیت کی وہ تمام معلومات شامل ہوں جو برمحل ہوں، اور وہ تمام شخصی اور غیر شخصی تعلقات شامل ہوں جنہیں سر دست فیصلے کے مسئلے میں اہم سمجھا جا سکتا ہو۔

فیصلے کے نظریے اور عقلی انتخاب پر میرے پہلے والے کام میں میں نے جامع نتائج پر خاص توجہ دینے کی اہمیت کے لیے استدلال کیا ہے جس میں اٹھائے جانے والے اقدامات، اس میں شامل آلہ کاریاں، استعمال کئے جانے والے طریق ہائے عمل وغیرہ شامل ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ وہ سادہ نتائج جنہیں اس انداز سے دیکھا جائے کہ وہ طریق ہائے عمل آلہ کاریوں اور تعلقات سے علیحدہ ہوں۔ جنہیں میں ''غایتی نتائج'' کہتا رہا ہوں۔ (۶)

یہ فرق معاشیات، سیاسیات، عمرانیات، عقلی فیصلوں کے عمومی نظریے اور کھیلوں کے بعض مسئلوں میں بنیادی ہو سکتا ہے۔ (۷) واقعہ یوں ہے کہ یہ فرق نتائج پر مبنی استدلال کے دائرے کا اندازہ لگانے میں بھی بنیادی اہمیت کا حامل ہے، کیونکہ ایک نتیجہ محض مابعد واقعے سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ جامع نتائج کا اندازہ صورت حالات کے جائزے کا ایک جز و لاینفک ہو سکتا ہے اور اس طرح نتائجی قدر پیمائی میں ایک اہم تعمیری قالب ہو سکتا ہے۔

یہ امتیاز اُرجن کے دلائل کو سمجھنے کے لیے کس طرح برمحل ہے؟ گیتا کے مشمولات پر فلسفیانہ بحثوں میں جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا، یہ عام روایت ہے کہ کرشن کو بطور ایک جوہری فرضیات پسند کے دیکھا جاتا ہے جو بے رحمانہ طور پر فرض پر فوکس کرتا ہے اور ارجن کو ایک مخصوص نتائج پسند کے طور پر جو اپنے اعمال کے جائزے کی بنیاد کلی طور پر ان اعمال سے پیدا ہونے والی اچھائی (یا برائی) پر رکھتا ہے۔ درحقیقت یہ دونوں تعبیرات معنوی طور پر گمراہ کن ہیں۔ ایک عام فرضیاتی نقطۂ نظر کو نتائج کی

طرف خاصی توجہ دینے سے کوئی چیز نہیں روک سکتی، اگر چہ نقطۂ نظر کا آغاز، آزادانہ طور پر شناخت شدہ فرائض کا اہمیت سے ہی ہوتا ہے، لہٰذا کرشن کی قدرے کمزور اخلاقیات کو مثلِ اولیٰ کی فرضیات کے طور پر دیکھنا غلط ہے۔ مثلاً ہم ایمانویل کانٹ کی فرضیات کو کرشن کی انتہا پسندی کی بنیاد پر نہیں سمجھ سکتے۔ (۸) کرشن کی فرضیات خاص طور پر خالص قسم کی ہے، جو فرض پر مبنی استدلال کی اہمیت کو دیکھنے سے آگے جاتی ہے، اور یہ تعین کرنے میں کہ آیا کوئی اقدام کیا جائے یا نہیں کسی قسم کی فکر مندی خاص طور پر نتائجی فکرمندی کی مناسبت سے انکار کرتی ہے۔

اسی طرح ارجن بھی کوئی مخصوص غیر بیہودہ نتائجیت پسند نہیں ہے، جو سوائے غایتی نتائج کے باقی ہر چیز کو نظر انداز کرنے پر اصرار کرتا ہو، جو بلاشبہ وہ طریقہ ہے جس میں نتائجیت کے مخصوص طور پر محدود متن کی تعریف کی جاتی ہے۔ اس کے تقابل میں ارجن کا اخلاقی اور سیاسی استدلال نتائج سے ان کی جامع شکل میں گہرا تعلق رکھتا ہے۔ سماجی حصول نتائج کا تصور، جیسا کہ پہلے وضاحت کی جا چکی ہے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ نتائج کو ان وسیع تر مفاہیم میں دیکھا جائے۔ اقدامات، تعلقات اور عاملیتوں پر توجہ دیتے ہوئے۔ اس بات پر پہلے بحث ہو چکی ہے کہ ارجن اپنے تصور فرض کے بارے میں کوئی ٹھوس گنجائش نہیں پیدا کرتا، صرف اپنی عاملیت کے بارے میں ذمہ داری کو مدنظر رکھتے ہوئے اور بہت سے جنگ کے خفیہ طور پر شکار لوگوں کے ساتھ اپنے خصوصی تعلق کو تسلیم کرتے ہوئے (اور اضافی طور پر اپنے عمومی دکھ کو تسلیم کرتے ہوئے بڑے پیمانے پر انسانی اموات اور شعوری قتل و غارت کے امکان پر) یہ بلاشبہ غایتی نتائج پر مبنی نتائجیت سے بہت زیادہ وسیع تر نقطۂ نظر ہے۔

یہ اس کتاب میں پیش کیے گئے کام کے نقطۂ نظر کا ایک حصہ ہے کہ صورت ہائے حالات کی جامع تفہیم کو سماجی حصول نتائج کی مجموعی قدر پیمائی کے ساتھ منسلک کیا جا سکتا ہے۔ جہاں نتائج یہاں تک کہ غایتی نتائج کو دوسرے معاملات کے ساتھ سنجیدگی سے لیا جاتا ہے، وہیں نتائجیت کے معیاری متن کا یہاں کوئی دفاع نہیں ہے، جیسا کہ یہ افادیت پسند مکتب فکر کی زیر قیادت دو صدیوں کے کام میں ابھرا ہے۔ تاہم یہ پوچھنا مفید ہے کہ ارجن کا موقف کس مفہوم میں؛ اگر کسی مفہوم میں ہے تو، 'نتائج پسندانہ ہے، اگر یہ مثالی نمونے کا نتائج پسندانہ نہیں ہے تو۔

نتائج اور حصول نتائج

نتائجیت کی کسی ایسی تعریف کی شناخت آسان نہیں ہے، جو ان تمام لوگوں کو مطمئن کر دے جنہوں نے اس تصور کی طرف رجوع کیا ہے، خواہ دفاع میں یا تنقید کے طور پر۔ واقعہ یوں ہے کہ نتائجیت کی اصطلاح نتائجی قدر پیمائی کے حامیوں کی بجائے اس کے مخالفین کی طرف سے وضع کی گئی اور اس کی طرف اکثر اوقات رد کئے جانے کے لیے رجوع کیا گیا ہے۔ اکثر اوقات رنگ برنگی مخالفانہ مثالوں سے جنہوں نے اچھی خاصی دلچسپی کا اضافہ کیا ہے اور قدرے دانش آمیز مزاج کا۔ اپنے آپ کو ''نتائجیت پسند'' تسلیم کرنا ایسے ہی ہے جیسے کوئی اپنا تعارف یہ کہتے ہوئے کرائے ''میں لندن سے آیا ہوا کالا ہوں'' (یا ایک فرانسیسی باشندہ ہوں یا کسی جگہ سے آیا ہوا برطانوی ہوں) بلاشبہ ''نتائجیت کی اصطلاح اتنی غیر دلکش ہے کہ کسی شخص کو جو اسے لے اڑنا چاہتا ہے معقول طریقے سے وراثت میں دی جاسکتی ہے۔ (۹)

تاہم اس بات پر نظر رکھنا اہم ہے کہ نتائج کے بارے میں حساس استدلال، ذمہ داری کے تصور کی ایک مناسب طور پر وسیع تفہیم کے لیے ضروری ہے۔ اسے ذمہ دارانہ انتخاب کے نظم کا ایک حصہ ہونا چاہئے جو چناؤ کرنے والے کے صورت حالات کی قدر پیمائی پر مبنی ہوتا ہے، بشمول ان تمام متعلقہ نتائج پر غور کے جنہیں کئے جانے والے نتائج اور نتیجہ میں واقع ہونے والے واقعات کے ساتھ وابستہ جامع نتائج کی روشنی میں دیکھا جاتا ہے۔4 یہ حقیقی مسئلہ بلاشبہ نتائجیت کی اصطلاح کے استعمال کے ساتھ براہ راست متعلق نہیں ہے۔ یہ سوال کہ آیا ذمہ داری اور سماجی حصول نتائج کے تصورات جیسا کہ ان کی کھوج یہاں لگائی گئی ہے، کسی ایسی کھلی ٹوکری میں رکھے جانے چاہئیں جسے نتائجیت کہا جائے، کوئی زیادہ بنیادی دلچسپی کا حامل نہیں ہے۔ (اس طرح جس طرح خود تصورات ہوتے ہیں)۔ (۱۰)

یہ ٹھیک ہے کہ ذاتی ذمہ داری کی اہمیت کو نتائجیت کی اخلاقیات میں ٹھیک طور سے نہیں سمجھا گیا۔ افادیت پسند اخلاقیات کے معیاری متون، اس معاملے میں خاص طور پر تہی دست ہیں، خصوصاً افادیتوں کے علاوہ تمام نتائج کو نظر انداز کرنے سے، اس وقت بھی وجب وہ صورت حالات کا جزو لاینفک ہوں۔ (مثال کے طور پر ان عاملین کے اعمال جو واقعی واقع ہو چکے ہیں) یہ چیز افادیت پسندوں کے ''نتائجیت'' کو اضافی تقاضوں کے ساتھ مخلوط کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہے، خاص

طور پر، بہبودیت کے ساتھ، جو اس بات پر زور دیتی ہے کہ صورت ہائے حالات کا اندازہ لازماً افادیت کی معلومات سے لگانا چاہئے (جیسا کہ خوشی یا خواہشات کی تکمیل سے) جو ان سے متعلقہ ہوں۔ قطع نظر اس کے کہ منتج صورت ہائے حالات کے دوسرے خط و خال کیا ہوں، مثلاً مخصوص اعمال کی ادائیگی، خواہ وہ کتنے ہی مذموم کیوں نہ ہوں، یا دوسرے لوگوں کی آزادیوں کی پامالی خواہ وہ کتنی ہی ذاتی کیوں نہ ہو۔ [11]

حصولِ نتائج اور عاملیتیں

یہاں میری ''نتائجیت کی بحث ختم ہوتی ہے۔ لیکن حقیقی مسائل ابھی باقی ہیں اور باقی ماندہ کتاب میں ان میں خاص مصروفیت رہے گی لیکن اس باب کو بند کرنے سے پہلے میں دو ایک مزید نکات اٹھانا چاہتا ہوں۔ میں نے اس بات کے ادراک کی اہمیت پر زور دیا ہے کہ سماجی حصولِ نتائج کا تناظر صورت حالات کی محدود تعریف کی نسبت جب اسے غایتی نتائج کے طور پر دیکھا جائے، بہت زیادہ اشتمالی ہے۔ ایک آدمی کے پاس نہ صرف معقول وجہ ہوتی ہے کہ وہ ان نتائج کو دیکھے جو ایک مخصوص انتخاب سے پیدا ہوں گے۔ بلکہ ان نتائج کے حصول کے بارے میں ایک کشادہ نقطۂ نظر رکھے جو پیدا ہوں گے۔ بشمول اس میں ملوث عاملیتوں کی نوعیت استعمال کئے گئے طریق ہائے کار اور لوگوں کے تعلقات کے۔ کچھ فرضیاتی معمے جو محدود نتائجیت پسندانہ استدلال کی نیک نامی کو نقصان پہنچانے کی واضح مناسبت کے ساتھ پیش کئے جاتے ہیں، پیدا نہیں ہونے چاہئیں، کم از کم ان شکلوں میں اس ذمہ دارانہ انتخاب کے ساتھ نمٹنے میں جو ان سماجی حصول نتائج کے جائزے پر مبنی ہوں جو کسی ایک یا دوسرے انتخاب سے پیدا ہوں گے۔

سماجی حصول نتائج میں صورت ہائے حالات کی اہمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک سوال جو نتائجیت پسندانہ استدلال کے ناقدین کے سامنے آئے گا وہ یہ ہے: اگر ہم عاملیتوں، طریق ہائے کار اور ذاتی تعلقات کو مدنظر رکھنا چاہئیں تو کیا سماجی حصول نتائج کی قدر پیمائی ایک متوازن نظام کے حصول کی کوئی حقیقی امید ہے، جس پر مدلل اور ذمہ دارانہ فیصلوں کی بنیاد رکھی جا سکے؟

یکساں روی کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے کس طرح دو اشخاص دو صورت ہائے حالات کو مختلف طرح سے ناپیں گے، اپنے متعلقہ اقدامات اور ذمہ داریوں پر انحصار کرتے ہوئے؟ یہاں زیر مشاہدہ مسئلہ واضح طور پر اس ترغیب سے پیدا ہوتا ہے کہ سماجی حصولِ نتائج کی قدر پیمائی کو سختی سے

غیر شخصی مفاہیم میں دیکھا جائے۔ اس بات پر اصرار کہ آپ کو اور مجھے اگر ہم ایک ہی نظامِ اخلاقیات کی پیروی کرتے ہیں تو ایک جامع نتیجے کا جائزہ بالکل ایک ہی طرح سے لینا چاہیے، افادیت پسند اخلاقیات کے تقاضوں سے مطابقت رکھتا ہے، جو بلاشبہ نتائجی استدلال کا ایک کلاسیکی معاملہ ہے، لیکن معلوماتی طور پر بہت زیادہ سخت گیر ہے۔ جامع نتائج کی قدر پیمائی میں ایک ہی تقاضے پر زور دینا، اس وقت بھی جب ہم عاملیتوں، تعلقات اور طریق ہائے عمل سے وابستہ ہوں، کلی طور پر من مانا محسوس ہوگا اور بلاشبہ محرکاتی طور پر متضاد۔5

درحقیقت اگر مختلف اشخاص کے کردار ایک صورت حالات کو پیدا کرنے میں بالکل مختلف ہیں تو یہ بات بالکل بیہودہ ہوگی کہ یہ عجیب تقاضا کیا جائے کہ وہ دونوں اس صورت حالات کا تخمینہ بالکل ایک ہی طرح سے لگائیں۔ یہ چیز ان عاملیتوں پر غور کرنے کو بیہودہ بنا دے گی، جو سماجی حصول نتائج کا جز ولاینفک ہیں۔ جب مثال کے طور پر اوتھیلو لوڈووِیکو کے آگے یہ وضاحت کرتا ہے کہ اس نے ڈیس ڈی مونا کو قتل کیا ہے، یہ کہتے ہوئے 'وہ ہے وہ جو اوتھیلو تھا؛ یہاں میں ہوں' تو اس بات پر اصرار کرنا مضحکہ خیز ہوگا کہ اوتھیلو بھی اسے جو واقع ہو چکا ہے ٹھیک اسی طرح دیکھے جس طرح لوڈووِیکو دیکھتا ہے۔ واقعے کی نوعیت کی فہمید اور اس معاملے میں اس کی اپنی آلہ کاری جو اوتھیلو کو اپنی جان لینے پر مجبور کرتی ہے، یہ بھی تقاضا کریں گے کہ وہ جو کچھ ہوا ہے اس میں قتل میں اپنے کردار کو مدنظر رکھے بغیر وہ اسے نہیں دیکھ سکتا، جو اس کے تناظر کو دوسروں کے تناظر سے بالکل مختلف بنا دے گا۔ اوتھیلو کی مقامیت جائزے میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے نا کہ کوئی تفصیل جو واقعے کی اس کی اپنی قدر پیمائی میں کھو سکتی ہے۔ (۱۲)

یہ بات حیرت انگیز نہیں ہے کہ ارجن کے نتائج کے بارے میں حساس استدلال نے اس حقیقت کو خصوصی اہمیت دی کہ خود اسے بہت زیادہ قتل وغارت کرنا پڑے گی اور یہ کہ قتل ہونے والے لوگوں میں کچھ وہ ہوں گے جو اس کے تعلقدار رہوں گے اور جن کے لیے اس کے دل میں محبت ہے۔ نتائج کی حساسیت، عاملیتوں اور تعلقات کی غیر حساسیت کا تقاضا نہیں کرتی، اس کا تخمینہ لگانے کے لیے اور اس طرح انصاف کا نیائے کے مفہوم میں جائزہ لینے کے لیے عامل سے منسلک اور عامل سے بے نیاز، دونوں معاملات پر توجہ دینے کے لیے معقول وجوہات موجود ہو سکتی ہیں۔ (۱۳) تاہم ان کی متعلقہ مناسبت اور اہمیت کے جائزے میں ذاتی چھان بین یا بلاشبہ عوامی استدلال سے کوئی استثنا نہیں ہے۔ معقولیت کے جائزے میں عقل کے تقاضے کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔

حواشی

(۱) مقامیت کے ساتھ منسلکہ امتیاز پر باب نمبر 7 'مقامیت مناسبت اور دھوکہ' میں بحث کی گئی تھی۔

(۲) گیتا کی ابتدائی انیسویں صدی میں ہی، ولہلم وان ہمبولٹ کی طرف سے شاندار الفاظ میں یوں تعریف کی گئی۔ 'انتہائی خوبصورت غالباً واحد سچا فلسفیانہ گیت جو کسی معلومہ زبان میں موجود ہے۔' جواہر لال نہرو جو ہمبولٹ کا حوالہ دیتا ہے، تاہم یہ واضح کرتا ہے خیال اور فلسفے کا ہر مکتبہ فکر---(گیتا کی) تعبیر اپنے انداز سے کرتا ہے۔

(The Discovery of India (Calcutta: The Signet Press, 1946; Republished, Delhi: xford Universty Press, 1981), P.P.108-9.

(۳) دیکھئے

In the matter of J. Robert OpperHeimer: USAEC Transcript of the Hearing before Personal Security Board (Washington. DC): Government Publishing Office 1954.

نیز دیکھئے، ڈرامہ جوان ساعتوں پر مبنی ہے از ہائنز کپ ہارٹ

In the matter of J. Robert Oppenheimer, Translated by Ruth Speirs (london: Methuen, 1967).

مجھے یہاں اس بات پر زور دینا چاہئے کہ اگر چہ اوپن ہائیمر کرشن کا حوالہ دیتا ہے اور اگر چہ اسکا اس مقصد کے جائز ہونے میں جس کے لیے وہ کام کر رہا تھا یقین ارجن کے مقصد کے لیے کرشن کے نقطہ نظر سے مشابہ ہے لیکن کرشن اور اوپن ہائیمر کی طرف سے اختیار کئے گئے موقف بالکل ایک نہیں ہیں۔ کرشن ارجن کے فرض بطور ایک جائز مقصد کے لیے لڑنے والے جنگجو کو پکارتا ہے۔ جبکہ اوپن ہائیمر کچھ تکنیکی طور پر پرکشش کرنے کا ایک زیادہ مبہم جواز استعمال کرتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ تکنیکی کشش ایک بطور سائنسدان کے فرض ادا کرنے میں کامیابی کے ساتھ منسلک ہو، لیکن یہاں کرشن کی ارجن کو کی جانے والی زیادہ سیدھی سادی تنبیہہ کے مقابلے میں زیادہ ابہام ہیں۔ میں اس پر ایک روشنی بخش بحث کے لیے ایرک کیلی کا ممنون ہوں۔

(۴) جیسا کہ میں نے اس سے پہلے ایک کتاب میں ذکر کیا ہے

The Arguments Indian (London and Delhi: Pengium 2005).

بطور ایک ہائی سکول کے طالب علم میں نے اپنے سنسکرت کے استاد سے پوچھا تھا کہ کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ خدائی کرشن ارجن کے خلاف ایک مکمل اور غیر قائل کن دلیل کے ساتھ الزام سے بچ گئے۔ میرے استاد نے جواب میں کہا: ''ہوسکتا ہے تم یہ کہہ سکتے ہو لیکن تمہیں یہ کچھ ایک مناسب احترام کے ساتھ کہنا چاہئے۔ بہت سال بعد میں نے ارجن کے ابتدائی موقف کی تائید کرنے کی جسارت کی یہ دلیل دیتے ہوئے ـــــ میں مناسب احترام کے ساتھ یہ امید کرتا ہوں ـــــ ہاں نتائج سے بے پرواہ فرضیات جس شکل میں اس کا بیڑا کرشن نے اٹھایا حقیقتاً بالکل غیر قائل کن تھی۔

Consequential Enatuation and Practical Reason; Journal of Philosophy, 97 (September 2000).

(۵) گیتا میں موجود مباحثے میں کرشن کا فوکس بنیادی طور پر آدمی کے اپنا فرض ادا کرنے کی نیتی پر ہے جبکہ ارجن نیتی اور معاشرے کے نیائے دونوں کے بارے میں سوال اٹھاتا ہے۔ ''نیتی'' سے کیا جانے والا سوال یہ ہے: ''میں کیوں اتنے لوگوں کو قتل کروں خواہ یہ بظاہر میرا فرض ہی کیوں نہ ہو؟ کیا وسیع پیمانے پر قتل و غارت سے ایک منصفانہ دنیا تعمیر کی جا سکتی ہے؟ وہ نکتہ جس پر میں یہاں پر زور دینا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ فرائض اور نتائج کے بارے میں بحث سے قطع نظر (اور ان سے متعلقہ فرضیات اور نتائجیت کے مابین مباحثے سے قطع نظر) جو کہ وہ مسئلہ ہے جس پر گیتا میں دلائل کی پیروی کرتے ہوئے سب سے زیادہ توجہ مخصوص طور پر صرف کی گئی ہے اور بہت سے اہم مسائل ہیں جو اس زرخیز دانش آمیز بحث میں بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر نمایاں ہوتے ہیں، جنہیں نظرانداز نہیں کرنا چاہئے۔

(۶) غایتی نتائج اور جامع نتائج کے درمیان فرق پر تعارف میں بحث کی گئی تھی اور اس کتاب میں انصاف کے نقطۂ نظر کے لیے خاصی اہم ہے، جس میں جامع نتائج کا ایسا کردار ہے جو غایتی نتائج ادا نہیں کر سکتے۔ درحقیقت، عملی عقل نتائجیت پسند سمجھے جانے والے نظریات کے ساتھ جزوی مسئلہ ان کے صرف غایتی نتائج پر توجہ مرکوز کرنے کے رجحان میں ہے۔ فرق کے وسیع دائرے کے بارے میں دیکھئے میرے مضامین:

Maximization and theAct of Choice, Econometeria 65 (1997). Consequential Evaluation and Practical Reason,

Journal of Philosophy 97 (2000), andMy book Rationality and Freedom (Cambridge, M,A: Harvard Universty Press 2002).

(۷) ایک مسئلے کی وضاحت فیصلے کے تناظر میں صورت حالات کی قدر پیائی میں طریق ہائے عمل اور عاملیتوں کی مناسبت کی ایک بہت ہی سادہ مثال کے ذریعے کی جاتی ہے۔ ایک شخص ہوسکتا ہے ایک طویل وقتی پارٹی میں ایک بہت آرام دہ نشست حاصل کرنا چاہتا ہو، لیکن وہ اس کی طرف دوسروں کے پہنچنے سے پہلے حاصل کرنے کے لیے دوڑ کر نہیں جاتا۔ فیصلوں اور کھیلوں کی ساختیں بدل جاتی ہیں، جب اس قسم کے طریق کار پر مبنی خیالات کو جگہ دی جاتی ہے۔

(۸) جس حد تک کانٹ اپنے بنیادی فرضیاتی موقف کی تشریح میں نتائج سے منسلک ہے، درحقیقت بالکل حیرت انگیز ہے۔ مثال کے طور پر دیکھئے:

Critique of Practical Reason (1788;) Translate L.W. Beck (New York: Bobs- Merill, 1956).

(۹) اگرچہ مجھے کوئی ایسی تعریف پیش کرنے میں کہ ''نتائجیت، حقیقتاً کیا ہے، کوئی دلچسپی نہیں ہے، تاہم میں یہاں یہ ذکر کروں گا کہ ارجن کا نقطۂ نظر فلپ پیٹیٹ کی ''نتائجیت'' کی تعریف کے ساتھ یقیناً انطباق پذیر ہے، جیسا کہ یہ اس کے اس موضوع پر ممتاز مجموعہ مضامین کے تعارف میں پیش کی گئی ہے جو اس کی طرف سے Roughly Speaking کے نام سے مدون کیا گیا ہے۔ پیٹیٹ کہتا ہے، نتائجیت ایک ایسا نظریہ یہ ہے کہ یہ بتانے کا طریقہ کہ آیا ایک مخصوص انتخاب ایک عامل کئے جانے کے لیے ایک صحیح انتخاب ہے، فیصلے کے متعلقہ نتیجے کو دیکھنا، فیصلے کے دنیا پر ہونے والے متعلقہ نتائج کو دیکھنا،

Consequentialism (Aldershot: Dartmouth, 1993), P.XIII).

کیونکہ یہاں اس بات پر کوئی زور نہیں کہ نتائج کا شمار صرف غایتی نتائج تک محدود رکھا جائے اور عاملیتوں طریق ہائے کار اور تعلقات کو جو صرف جامع نتیجے کی تصویر میں ہی قابلِ گرفت ہیں، نظر انداز کر دیا جائے، لہٰذا فلپ پیٹیٹ کے مفہوم میں ارجن کو بطور ''نتائجیت پسند'' کے دیکھنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

(۱۰) درحقیقت یہاں ایک اشارے کا مسئلہ بھی ہے، جو نتائجیت کو ایک ایسے نقطۂ نظر کے لیے ایک غیر موزوں نام بنا دیتا ہے، جو صورت ہائے حالات کی قدر پیائی سے شروع ہوتا ہے اور اس پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے۔ صورت ہائے حالات کو بطور ''نتائج'' کے دیکھنا ایک فوری سوال پیدا کرتا ہے: کس کے نتائج؟ پس

اگر چہ وہ لوگ بھی جو اپنے آپ کو نتائجیت پسند سمجھتے ہیں وہ بھی اس طرف جھکاؤ رکھتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں کہ صورت ہائے حالات کے جائزے سے آغاز کریں (اور پھر دوسری چیزوں کے جائزے کی طرف بڑھیں جیسا کہ اقدامات یا اصول) پس نتائجیت کی اصطلاح مخالف سمت میں اشارہ کرتی ہے۔ پہلے سے موجود کسی اور چیز کی مناسبت کی طرف (کسی عمل کسی اصول یا کسی بھی چیز کی طرف) جس کا وہ صورتِ حالات نتیجہ ہے۔ یہ ایسے ہے جیسے پہلے ایک ملک کی تعریف محض بطور نوآبادی کی جائے اور پھر سخت محنت کی جائے، نہ صرف یہ ثابت کرنے کے لیے کہ نوآبادی دارالخلافہ سے ہٹ کر اپنے طور پر اہم ہے، بلکہ یہ بھی کہ خود دارالخلافے کا جائزہ نوآبادی کی روشنی میں لیا جائے۔

(۱۱) بلاشبہ افادیت پسندوں کا استدلال تین مختلف مقولوں کا ملغوبہ ہے (1) نتائجیت (2) بہبودیت (3) مجموعی درجہ بندی (آخری شق اس تقاضے کی نمائندگی کرتی ہے کہ مختلف لوگوں کی افادیتوں کو محض جمع کر لیا جانا چاہیے صورت حالات کا اندازہ لگانے کے لیے ایسی چیزوں مثلاً ناانصافیوں کی طرف کوئی توجہ دیئے بغیر)

افادیت پسندی کے لیے دیکھیے میرا مضمون:

Utilitarianism and Welfarism, Journal of Philosophy, 76 (September 1979), P.P.463-89,

اور

Amartya Sen and Bernard Williams (eds.) Utilitrianism and Beyond (Cambridge Universty Press 1982).

دیکھیے خاص طور پر ہمارا مشترکہ تعارف۔

(۱۲) جیسا کہ باب نمبر 7 ''مقامیت، مناسبت اور دھوکہ'' میں بحث کی گئی، یہ بات کہ آیا ایک مقامیتی تعلق، آدمی کے صورت حالات کے جائزے کے لیے ایک اہم معاملہ ہے، یا محض ایک مسخ کرنے والا اثر ہے جس پر قابو پایا جانا چاہیے، مدلل جائزے کا ایک معاملہ ہے۔ اس معاملے میں یہ استدلال کرنا مشکل ہو گا کہ ڈیس ڈی مونا کے قتل میں اوتھیلو کا کردار ایک پریشان کن تفصیل ہے جسے نظر انداز کیا جانا چاہیے کیونکہ اوتھیلو اس بات کا جائزہ لیتا ہے کہ ٹھیک کیا واقع ہوا ہے۔

(۱۳) ذمہ داری کے تصور کے مختلف اثرات ہو سکتے ہیں جو تحقیقات کے تناظر اور مقصد پر منحصر ہیں۔ بعض اہم امتیازات کے لیے جن سے میں نے یہاں تعرض نہیں کیا، دیکھیے جوناتھن گلوور کی

Responsibility (London: Routbodge 1970);

ہلیری بوک کی

Freedom of Responsibility

Princeton, NJ: Princeton Universty Press, 1998):

اورٹیڈ ہونڈرخ کی

On Determinism and Freedom Edinburgh: Edinburgh Universty Press 2005).

دوسرے متعدد متعلقہ مطالعوں کے لیے دیکھئے، سیموئیل شیفلر کی

Responsibility, Reactive Attitudes and Liberalism in Philosophy and Polities, Philosophy and Public Affairs 21, (Autumn 1992).

حصہ سوم

انصاف کا مواد

11

زندگی، آزادیاں اور صلاحیتیں

پچیس سو سال گزرے جب گوتم نے جو بعد میں بدھا کے نام سے مشہور ہوا، روشنی کی تلاش میں، ہمالیہ کے دامن میں اپنے شہزادوں والے گھر کو چھوڑا وہ خاص طور پر اپنے اردگرد موت، بیماری اور اپاہج پن کو دیکھ کر متاثر ہوا اور اس نے اسے بہت پریشان کیا۔ وہ اس جہالت سے بھی جس کا اسے سامنا کرنا پڑا، بہت دکھی ہوا۔ گوتم بدھ کے دکھ کے ذرائع کو سمجھنا آسان ہے، خاص طور پر انسانی زندگی کی محرومیوں اور خطرات کو، اگرچہ ہمیں اس کے بعد والے، کائنات کے حتمی نوعیت کے تجزیے کے بارے میں زیادہ غور کرنا پڑے گا، اس دُنیا کے عقلی جائزوں میں جس میں ہم رہتے ہیں انسانی زندگی کی مرکزیت کو سمجھنا مشکل نہیں ہے، جیسا کہ پہلے 'تعارف میں' اور بعد میں بحث ہو چکی ہے، یہ ''نیائے'' کے تناظر کا مرکزی پہلو ہے یا راج سے وابستہ نیتی کے مقابلے میں ''اگرچہ نیائے کا تصور'' اس جائزے میں کہ انسانی معاشرہ کیسے چل رہا ہے، انسانی زندگیوں کی مناسبت کی طرف اشارہ کرنے میں ہرگز اکیلا نہیں ہے۔

بلاشبہ ان زندگیوں کی نوعیت جو لوگ بسر کر سکتے ہیں، صدیوں سے سماجی تجزیہ کاروں کی توجہ کا مرکز رہی ہے۔ اگرچہ ترقی کے بہت زیادہ استعمال میں آنے والے معیاروں نے جن کی عکاسی فوری طور پر تیار شدہ شماریات کے ایک ڈھیر میں ہوتی ہے، یہ رجحان اختیار کیا ہے کہ وہ خصوصی طور پر سہولت کی بے جان اشیا کے اضافے پر توجہ مرکوز کرتے ہیں (مثال کے طور پر مجموعی قومی پیداوار (GNP) اور مجموعی گھریلو پیداوار (GNP) میں جو ترقی کے بارے میں بے شمار معاشی مطالعوں کا

مرکز رہے ہیں) لیکن اس ارتکاز توجہ کا حتمی جواز پیش کیا جا سکتا ہے ــــــ اس حد تک جس حد تک یہ کہا جا سکتا ہے ــــــ صرف اس ذریعے سے کہ یہ اشیا ان انسانی زندگیوں کے ساتھ کیا کچھ کر سکتی ہیں، جنہیں یہ بالواسطہ یا بلاواسطہ متاثر کر سکتی ہیں۔ اس کی بجائے زندگی کے معیار اور بہبود اور انسانی زندگی میں آنے والی آزادیوں کو استعمال کرنے کے کیس کو دن بدن زیادہ سے زیادہ تسلیم کیا جا رہا ہے۔[1]

یہاں تک کہ اس قومی آمدنی کے مقداری تخمینے کے موجدوں نے جس نے اتنی زیادہ توجہ اور وابستگی حاصل کی ہے، یہ وضاحت کرنے کی کوشش کی کہ ان کی آخری دلچسپی انسانی زندگیوں کی بہتری میں ہے، اگرچہ جس چیز نے وسیع توجہ حاصل کی ہے وہ ان کے معیارات ہیں نہ کہ ان کے محرکاتی جواز۔ مثال کے طور پر ولیم پیٹی جو کہ سترہویں صدی کا قومی آمدنی کے تخمینے کا پہل کار تھا۔ (اس نے آمدنی کے طریقے اور اخراجات کے طریقے، کے استعمال سے قومی آمدنی کا اندازہ لگانے کے وسائل اور طریقے تجویز کیے، جو نام اب انہیں دیئے جاتے ہیں) نے اس بات کا جائزہ لینے میں اپنی دلچسپی کا اظہار کیا، آیا کہ 'بادشاہ کی رعایا' اس قدر بری حالت میں تھی جس طرح کہ غیر مطمئن لوگ انہیں بناتے۔ اس نے آگے جا کر لوگوں کی حالت کے مختلف تعین کاروں کی وضاحت کی، بشمول ''عام حفاظت'' اور 'ہر شخص کی مخصوص خوشی' کے۔[2] اس محرکاتی تعلق کو اس معاشی تجزیے میں اکثر نظر انداز کیا گیا ہے، جو ذرائع روزگار پر بطور تحقیقات کے نقطۂ اختتام کے توجہ مرکوز کرتا ہے۔ ذرائع کو مقاصد کے ساتھ خلط ملط نہ کرنے کے بارے میں شاندار دلائل ہیں اور اس بارے میں کہ آمدنیوں اور امارت کو بذات خود اہم نہ سمجھا جائے، بلکہ ان کی مشروط طور پر قدر پیمائی کی جائے کہ وہ کیا حاصل کرنے میں لوگوں کی مدد کرتے ہیں بشمول اچھی اور قابل قدر زندگیوں کے۔ (۱)

اس بات کو مدنظر رکھنا اہم ہے کہ معاشی امارت اور حقیقی آزادی، اگرچہ غیر متعلق نہیں ہیں، لیکن اکثر اوقات اپنے راستے بدل سکتی ہیں۔ یہاں تک کہ معقول طور پر طویل زندگیاں بسر کرنے کی آزادی کے مفہوم میں بھی، (قابل تحفظ امراض اور قبل از وقت موت کے دوسرے اسباب سے پاک) یہ بات قابل ذکر ہے کہ سماجی طور پر محروم مخصوص گروپوں کی محرومی کی حد امیر ممالک میں بھی، ترقی پذیر معیشتوں کے ساتھ قابل موازنہ ہے۔ مثال کے طور پر ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں، اندرون شہر کے افریقی امریکی بطور گروہ کے لیے اکثر اوقات زیادہ عمر کو پہنچنے کے مواقع، بہت سے غریب علاقوں جیسا کہ کوسٹاریکا، جمائیکا، سری لنکا یا چین اور ہندوستان کے بڑے حصوں میں پیدا

ہونے والے لوگوں کی نسبت کوئی زیادہ نہیں ہیں۔ بلکہ اکثر اوقات خاصے کم ہیں 3 قبل از وقت موت سے آزادی کی مدد بلاشبہ بڑے پیمانے پر زیادہ آمدنی کرتی ہے (یہ چیز متنازعہ نہیں ہے) لیکن اس کا انحصار دوسری بہت سی چیزوں پر بھی ہے، خصوصی طور پر سماجی تنظیم، بشمول عوامی علاج معالجے کے، طبی دیکھ بھال کی یقین دہانی، خواندگی اور تعلیم کی نوعیت، سماجی ربط اور ہم آہنگی اور علیٰ ہذا القیاس دوسری چیزوں پر۔[۴] یہ چیز بھی فرق پیدا کرتی ہے کہ آیا ہم صرف وسائل روزگار پر نظر رکھتے ہیں بجائے براہ راست ان زندگیوں پر نظر رکھنے کے، جو لوگ بسر کرنے کا اہتمام کرتے ہیں۔ 4

اپنی زندگیوں کا جائزہ لینے میں اس بات میں ایک معقولیت ہے کہ ہم نہ صرف اس قسم کی زندگیوں میں دلچسپی رکھیں جو ہم گزارنے کا اہتمام کرتے ہیں بلکہ اس آزادی میں بھی جو ہمیں زندگی گزارنے کے مختلف طریقوں اور اسلوبوں کے درمیان انتخاب کرنے کے لیے حقیقی طور پر حاصل ہے۔ بلاشبہ، اپنی زندگیوں کی نوعیت متعین کرنے کی آزادی زندگی کے ان بیش قیمت پہلوؤں میں سے ایک ہے جن کی حفاظت کرنا بہت معقول بات ہے۔ اس بات کا ادراک کہ آزادی اہم ہے ان معاملات اور عہدوں میں وسعت پیدا کرسکتا ہے جو ہم رکھتے ہیں۔ ہم اپنی آزادی کو ایسے بہت سے مقاصد کو بڑھانے کے لیے استعمال کرسکتے ہیں جو تنگ مفہوم میں ہماری اپنی زندگیوں کا حصہ نہیں ہیں۔

(مثال کے طور پر ان جانوروں کے انواع کا تحفظ جنہیں ناپید ہونے کا خطرہ ہے)

یہ ایسے سوالات سے نمٹنے میں ایک اہم سوال ہے، جیسا کہ ماحولیاتی ذمہ داری اور ''قابل بقا ترقی''۔ میں اس اہم سوال کی طرف بعد میں لوٹوں گا۔ انسانی زندگیوں کا جائزہ لینے میں آزادی کے تناظر کا عمومی جائزہ لینے کے بعد۔

آزادی کی قدر شناسی

آزادی کی قدر شناسی صدیوں سے بلکہ ہزاریوں سے ایک میدان جنگ رہا ہے اور اس کے حامی اور پر جوش حامی بھی رہے ہیں اور ناقدین اور شدید تخفیف کار بھی لیکن یہ تقسیمیں بہر حال بنیادی طور پر جغرافیائی نہیں ہیں جیسا کہ عام طور پر اشارہ کیا جاتا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ گویا کہ ایشیائی اقدار، ایک ایسی اصطلاح کو استعمال کرتے ہوئے جو معاصر مباحثوں میں اکثر استعمال کی جاتی ہے، تمام کے تمام تحکم پسند اور آزادی کی اہمیت کے بارے میں متشکک رہے ہیں اور روایتی

یوروپی اقدار تمام کی تمام آزادی کی حامی اور استبداد کے خلاف ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ بہت سے معاصر ''قسم ساز'' انفرادی آزادی میں یقین کو ''مغرب'' کو ''مشرق'' سے علیحدہ کرنے والی اہم جماعت بندی کی ترکیب کے طور پر دیکھتے ہیں۔ بلاشبہ جماعت بندی کی اس سوچ کی وکالت، مغربی کلچر، کی انفرادیت کے حاسد محافظوں اور الموسوم ''ایشیائی اقدار'' کے بلند آہنگ مشرقی علمبرداروں جو مبینہ طور پر نظم وضبط کو آزادی پر ترجیح دیتے ہیں دونوں کی طرف سے آئی ہے۔ 5

آزادی کے حمایت کار اور تخفیف کار کلاسیکی مغربی تحریروں میں بھی رہے ہیں (مثال کے طور پر ارسطو کا آگسٹائن کے ساتھ موازنہ کیجیے) اور اس نے غیر مغربی تحریروں میں بھی اسی طرح مخلوط حمایت حاصل کی ہے۔ اشوک کا موازنہ کوٹلیا سے کیجیے، (جس پر باب نمبر 3 میں بحث کی گئی ہے) ہم بلاشبہ اس بات کے شماریاتی تقابلات بنانے کی کوشش کر سکتے ہیں کہ دنیا کے مختلف علاقوں میں تاریخ کے مختلف ادوار میں آزادی کے تصور کی طرف کس کثرت سے رجوع کیا گیا ہے اور بلاشبہ بعض بہت دلچسپ حقائق سامنے آئیں گے لیکن ایک بڑی جغرافیائی دوفرعیت میں آزادی کے حق میں اور خلاف کوئی نظریاتی فرق پانے کی بہت ہی کم امید ہے۔

آزادی، مواقع اور طریق ہائے کار

آزادی کم از کم دو واضح وجوہات کی بنا پر قابل قدر ہے۔ اول زیادہ آزادی ہمیں ہمارے مقاصد کی پیروی کرنے کا زیادہ موقع فراہم کرتی ہے۔ ایسی چیزوں کو حاصل کرنے کا جن کی ہم قدر کرتے ہیں۔ مثلاً یہ ہمارے اس فیصلہ کرنے کی صلاحیت میں مدد دیتی ہے کہ ہم اس طرح زندگی گزار سکیں جس طرح ہم چاہتے ہیں اور ان مقاصد کو پروان چڑھا سکیں جنہیں ہم آگے بڑھانا چاہتے ہیں۔ آزادی کا یہ پہلو ہماری اس چیز کو حاصل کرنے کی صلاحیت سے متعلق ہے جس کی ہم قدر کرتے ہیں، قطع نظر اس کے کہ وہ طریق کار کیا ہے جس کے ذریعے یہ کامیابی حاصل ہوگی۔ دوم ہم خود انتخاب کے طریق کار کو بھی اہمیت دے سکتے ہیں۔ مثال کے طور ہم اس چیز کا یقین حاصل کرنا چاہتے ہیں کہ ہمیں کسی صورت حال میں اس لیے مجبور نہیں کیا جا رہا ہے کہ دوسروں کی طرف سے کچھ پابندیاں عائد ہیں۔ آزادی کے ''مواقع کا پہلو'' اور ''طریق کار کا پہلو'' کے درمیان فرق بہت اہم بھی ہوسکتا ہے اور بہت دوررس بھی۔ (۳)

پہلے مجھے، آزادی کے ''موقع کے پہلو'' اور طریق کار کے پہلو کے درمیان فرق کی ایک سادہ سی مثال پر غور کرنے دیجیے۔ ایک اتوار کو کم یہ فیصلہ کرتا ہے کہ وہ باہر جانے پر اور کوئی فعال کام کرنے

پر گھر رہنے کو ترجیح دے گا۔ اگر وہ ٹھیک ٹھیک وہ کچھ کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جو وہ چاہتا ہے تو ہم اسے ''منظر الف'' کہہ سکتے ہیں۔ اسکے متبادل کے طور پر کچھ زور آور ٹھگ کم کی زندگی میں دخیل ہو جاتے ہیں۔ اسے گھسیٹتے ہیں اور ایک بڑے گٹر میں ڈال دیتے ہیں۔ اس خوفناک بلاشبہ نفرت انگیز کیفیت کو ''منظر ب'' کہا جا سکتا ہے۔ ایک تیسری مثال ''منظر ج'' میں ٹھگ کم کو یہ حکم دے کر پابند کر دیتے ہیں کہ اسے گھر سے باہر نہیں جانا ہے اور اس پابندی کی خلاف ورزی کی صورت میں اسے شدید سزا کی دھمکیاں دیتے ہیں۔

''منظر ج'' کے بارے میں کیا کہا جائے گا؟ واضح بات ہے کہ کم کی آزادی کا طریق کار کا پہلو متاثر ہوا ہے۔ (اگرچہ وہ قید میں وہ کچھ کرتا ہے جو کچھ اس نے کرنا تھا، بہر حال یہ انتخاب اب کسی طرح اس کا نہیں ہے)۔ وہ اور کچھ نہیں کر سکتا تھا بغیر اس کے لیے کڑی سزا پانے کے۔ دلچسپ سوال کم کی آزادی کے ''مواقع کے پہلو'' کے بارے میں ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں وہ ایک ہی کام کرتا ہے، قید میں یا قید کے بغیر۔ تو کیا یہ کہا جا سکتا ہے لہٰذا کہ دونوں صورتوں میں اس کا ''مواقع کا پہلو'' ایک جیسا ہی ہے؟

اگر تو ان مواقع کا جن سے لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں جائزہ صرف اس بات سے لگایا جانا ہے کہ آیا وہ وہی کچھ کرنے پر اختتام کرتے ہیں جو بالترتیب وہ کرنے کا انتخاب کرتے ہیں، اگر وہ پابند نہ ہوں، تو پھر یہ کہا جانا چاہئے کہ منظر الف اور منظر ج میں کوئی فرق نہیں۔ کم کی آزادی کا مواقع کا پہلو، مواقع کے اس تنگ نظر خیال میں غیر تبدیل شدہ ہے، کیونکہ وہ دونوں صورتوں میں گھر پر رہ سکتا ہے، ٹھیک اسی طرح سے جیسے اس نے منصوبہ بندی کی تھی۔

لیکن کیا اسے جسے ہم موقع کہتے ہیں مناسب پہچان دیتا ہے؟ کیا ہم ان مواقع کا جو ہم رکھتے ہیں صرف اس طرح جائزہ لے سکتے ہیں کہ آیا ہم اس صورت حال میں اختتام کرتے ہیں یا نہیں جس میں ہونے کا ہم انتخاب کرتے ہیں، بلالحاظ اس کے کہ آیا وہاں دوسرے اہم متبادل ایسے تھے یا نہیں تھے جنہیں اگر ہم چاہتے تو اختیار کر سکتے تھے؟

ایک عمدہ سیر کو جانے کے انتخاب کے بارے میں کیا کہا جائیگا۔ جو اس اتوار کو کم کا ترجیحی متبادل نہیں تھا، لیکن ایک دلچسپ امکان جو یقیناً گٹر میں گرنے سے قابلِ ترجیح ہے؟ یا آدمی کے ذہن تبدیل کرنے کے موقع کے بارے میں کیا خیال ہے غالباً زیادہ فوری طور پر گھر پر آزادی سے رہنے کا انتخاب کرنے کی بجائے صرف گھر پر رہنے کے موقع کے (اور اس کے علاوہ کچھ نہیں) کے

بارے میں کیا خیال ہے؟ یہاں مواقع کے مفاہیم میں بھی منظرج اور منظر الف میں فرق ہیں۔ اگر یہ مسائل سنجیدہ ہیں تو پھر یہ استدلال کرنا مناسب لگتا ہے کہ منظرج میں کَم کی آزادی کا مواقع کا پہلو بھی متاثر ہوا ہے، اگرچہ واضح طور پر اتنا شدید طور پر نہیں جتنا کہ مضطرب میں۔

پہلے بیان کردہ، غایتی نتیجہ اور جامع نتیجہ کے درمیان فرق یہاں برمحل ہے۔ آزادی کے مواقعاتی پہلو کو اس فرق کی روشنی میں مختلف طریقوں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ اسے صرف مواقع کے مفہوم میں ''غایتی نتائج'' کے لیے بیان کیا جا سکتا ہے (جس چیز پر کوئی شخص اختتام کرتا ہے) اگر ہم موقع کو اس خاص طور پر تنگ طریقے پر دیکھیں اور اختیارات اور انتخاب کی آزادی کے وجود کو کسی نہ کسی طرح غیر اہم سمجھیں۔6 اس کے متبادل کے طور پر، ہم موقع کی تعریف زیادہ وسیع طور پر کر سکتے ہیں اور میں سمجھتا ہوں زیادہ خوشنمائی سے۔ ''جامع نتائج'' کے حصول کے مفہوم میں اس طریقے پر بھی غور کرتے ہوئے جس سے کوئی شخص غایتی صورت حال تک پہنچتا ہے۔ (مثال کے طور پر، آیا اپنے انتخاب سے یا دوسروں کے احکامات کے ذریعے) وسیع تر منظر میں کَم کی آزادی کا مواقعاتی پہلو منظرج میں واضح طور پر تہس نہس ہوا ہے، گھر ٹھہرنے کے حکم دیئے جانے سے (وہ کسی اور چیز کا انتخاب نہیں کر سکتا۔ اسی کے تقابل میں منظر الف میں کَم کے پاس یقیناً یہ موقع ہے کہ ان مختلف متبادلات پر غور کرے جو قابل عمل ہیں اور پھر اگر اس کی مرضی ہو تو وہ گھر پر ٹھہرنے کا انتخاب کرے جبکہ منظرج میں اس کے پاس واضح طور پر وہ آزادی نہیں ہے)۔

مواقع کے تنگ اور کشادہ نقطۂ ہائے نظر کے درمیان فرق اس وقت بہت مرکزی ہوگا جب ہم آزادی کے بنیادی نظریے سے زیادہ مخصوص تصورات کی طرف بڑھیں گے، مثلاً وہ صلاحیتیں جو ایک شخص رکھتا ہے۔ اس تناظر میں یہیں یہ جائزہ لینا ضروری ہوگا کہ آیا ایک آدمی کی ایسی زندگی گزارنے کی صلاحیت کا جائزہ جسے وہ اہمیت دیتا ہے، صرف اس غایتی متبادل سے لینا چاہئے جس پر وہ حقیقی طور پر اختتام کرے گا، یا ایک وسیع تر نقطۂ نظر اختیار کرتے ہوئے جو انتخاب کے مستعمل طریقِ کار کو مدنظر رکھے، خاص طور پر ان دوسرے متبادلات کو جنہیں وہ اختیار کر سکتا تھا، جو اس کی ایسا کرنے کی حقیقی صلاحیت کے اندر ہوتا۔

صلاحیت کا نقطۂ نظر

اخلاقیات اور سیاسی فلسفے کے کسی اہم نظریے کو خصوصی طور پر کسی نظریہ انصاف کو ایک معلوماتی فوکس اختیار کرنا پڑتا ہے، یعنی اسے یہ فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ دنیا کے کن خدوخال پر ہمیں توجہ مرکوز

کرنی چاہئے، کسی معاشرے کے بارے میں رائے قائم کرنے کے لیے اور انصاف اور بے انصافی کا اندازہ لگانے کے لیے۔7 اسی تناظر میں یہ بات خاص طور پر اہم ہے کہ ایک نظریہ قائم کیا جائے اس بارے میں کہ ایک فرد کے مجموعی فائدے کا جائزہ کیسے لیا جائے، مثال کے طور پر جیریمی بینتھم کی طرف سے پیش کی گئی افادیت پسندی آدمی کی خوشی یا مسرت پر توجہ مرکوز کرتی ہے (یا فرد کی ''افادیت'' کی کسی اور تعبیر پر) یہ اندازہ لگانے کے بہترین طریقے کے طور پر کہ ایک مفاد یافتہ فرد کیسا ہوتا ہے اور اس کا تقابل دوسروں کے مفادات سے کیسے کیا جا سکتا ہے۔ ایک اور نقطۂ نظر جو معاشیات میں بہت سی عملی مشقوں میں پایا جاتا ہے، آدمی کے مفاد کا جائزہ اس کی آمدنی، دولت یا وسائل کے مفہوم میں لگاتا ہے۔ یہ متبادلات مواقع پر مبنی اور وسائل پر مبنی نقطۂ ہائے نظر اور آزادی پر مبنی صلاحیت کے نقطۂ نظر کے درمیان تقابل کی وضاحت کرتے ہیں۔ (۴)

مبنی بر افادیت اور مبنی بر وسائل خطوط فکر کے تقابل میں صلاحیتی نقطۂ نظر میں انفرادی مفاد کا اندازہ ایک شخص کے ایسے کام کرنے کی صلاحیت سے لگایا جاتا ہے جس کی قدر شناسی کی اس کے پاس وجوہ ہوتی ہیں۔ مواقع کی شکل میں ایک شخص کے مفاد کا اندازہ دوسرے شخص کی نسبت کم تر ہونے کا لگایا جاتا ہے اگر اس کی صلاحیت کم ہو —— ان چیزوں کو حاصل کرنے کی حقیقی کم موقع —— جنہیں وہ معقول طور پر اہمیت دیتا ہے۔ یہاں فوکس اس آزادی پر ہے، جو ایک شخص یہ کرنے یا وہ بننے کے لیے حقیقتاً رکھتا ہے۔ وہ چیزیں جن کو کرنے یا ہونے کو وہ اہمیت دیتا ہے یا دیتی ہے۔ واضح بات ہے کہ وہ اشیا جنہیں ہم سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں ہمارے لیے اہم ہوتی ہیں اس قابل ہونے کے لیے کہ ہم انہیں حاصل کر سکیں۔ لیکن آزادی کا تصور ہمارے یہ متعین کرنے کے لیے ہماری آزادی کا احترام کرتا ہے کہ ہم کیا چاہتے ہیں، کس چیز کی قدر کرتے ہیں اور حتمی طور پر کیا منتخب کرنے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اس طرح صلاحیت کا تصور آزادی کے مواقعاتی پہلو کے ساتھ قریبی طور پر وابستہ ہے۔ جب اسے جامع مواقع کے مفہوم میں دیکھا جائے، نا کہ صرف اس پر فوکس کیا جائے جو اختتام پر واقع ہوتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کے بعض مخصوص پہلوؤں پر زور دینا اہم ہے، جن کی وضاحت شروع میں کر دینی چاہئے کیونکہ بعض اوقات انہیں غلط سمجھا گیا ہے یا ان کی غلط تعبیر کی گئی ہے۔ اول صلاحیتی نقطۂ نظر مجموعی انفرادی مفادات کا اندازہ لگانے میں ایک معلوماتی فوکس کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اپنے طور پر کوئی ایسا فارمولا تجویز نہیں کرتا کہ وہ معلومات کس طرح استعمال کی جائیں۔ بلاشبہ، ان سوالات پر انحصار کرتے ہوئے جن سے نمٹنا ہے، مختلف

استعمال ابھر سکتے ہیں (مثال کے طور پر ایسی پالیسیاں جو بالترتیب ان چیزوں سے تعلق رکھتی ہیں؟ غربت، معذوری یا ثقافتی آزادی) اور زیادہ عملی طور پر ان کوائف اور معلوماتی مواد کی دستیابی پر جو استعمال کئے جاسکتے ہیں۔ صلاحیتی نقطۂ نظر ایک عمومی نقطۂ نظر ہے جو انفرادی مفادات کے بارے میں معلومات پر فوکس کرتا ہے، جنہیں اس بات کے ایک خصوصی نقشے کی بجائے کہ ایک معاشرے کو کیسے منظّم کیا جائے، مواقع کے مفہوم میں پرکھا جاتا ہے۔ مارتھا نس بام اور دوسروں کی طرف سے حالیہ سالوں میں صلاحیتی نقطۂ نظر کے طاقتور استعمال کے ذریعے سماجی جائزے اور پالیسی کے معاملات پر متعدد ممتاز خدمات انجام دی گئی ہیں۔ ان خدمات کی بھرپوریت اور یقینی کامیابیوں کو اس معلوماتی تناظر سے متمیّز کیا جانا چاہئے جن پر یہ مبنی ہیں۔[8]

صلاحیتی تناظر، سماجی ناہمواریوں کے جائزے میں صلاحیتوں کی نابرابری کی مرکزی مناسبت کی طرف اشارہ نہیں کرتا لیکن یہ اپنے طور پر پالیسی کے فیصلوں کے لیے کوئی خاص فارمولا بھی تجویز نہیں کرتا۔ مثال کے طور پر عموماً ظاہر کی جانے والی تعبیر کے برعکس، صلاحیتی نقطۂ نظر کا استعمال یہ تقاضا نہیں کرتا کہ ہم ان سماجی پالیسیوں کے ساتھ اتفاق کریں جو کلی طور پر ہر شخص کی صلاحیتوں کو برابر کرنے کو اپنا ہدف بناتی ہیں، قطع نظر اس کے کہ ایسی پالیسیوں کے دوسرے نتائج کیا ہوں۔ اسی طرح معاشرے کی مجموعی ترقی کو پرکھنے کے لیے صلاحیتی نقطۂ نظر، معاشرے کے تمام ارکان کی انسانی صلاحیتوں کی توسیع کی زبردست اہمیت کی طرف یقیناً توجہ مبذول کرے گا لیکن یہ اس بات کا کوئی خاکہ پیش نہیں کرتا کہ مثلاً جمع کرنے اور تقسیم کرنے کے بارے میں سوچوں کے درمیان کشمکشوں سے کیسے نمٹا جائے گا (اگرچہ ان میں سے ہر ایک کا اندازہ صلاحیتوں کے مفہوم میں لگایا جاتا ہے) لیکن ایک معلوماتی فوکس کا انتخاب ـــــ صلاحیتوں پر ارتکاز توجہ ـــــ بہت اہم ہو سکتا ہے ان فیصلوں کی طرف توجہ کو مبذول کرانے میں، جو کرنا ہوں گے اور اس پالیسی کے تجزیے کی طرف جسے صحیح قسم کی معلومات کو مدنظر رکھنا ہوگا۔ معاشروں اور معاشرتی اداروں کا جائزہ، اس معلومات سے جس پر یہ نقطۂ نظر فوکس کرتا ہے بہت زیادہ متاثر ہوسکتا ہے اور ٹھیک یہی وہ مقام ہے جہاں صلاحیتی نقطۂ نظر اپنی بنیادی خدمت انجام دیتا ہے۔[9]

ایک دوسرا مسئلہ جس پر زور دینا ہے یہ ہے کہ صلاحیتی تناظر ناگزیر طور پر ہماری زندگیوں اور معاملات کے مختلف پہلوؤں کی کثرت سے منسلک ہے۔ انسان کے کام کرنے میں مختلف حاصلات جنہیں ہم اہمیت دے سکتے ہیں بہت متنوع ہیں، جو اچھی خوراک حاصل کرنے اور قبل از

وقت موت سے گریز کرنے سے لے کر قومیتی زندگی میں حصہ لینے اور آدمی کے کام سے متعلقہ منصوبوں اور خواہشات کی پیروی کرنے کے لیے مہارتوں کو ترقی دینے تک پھیلے ہوئے ہیں۔ وہ صلاحیت جس سے ہمارا تعلق ہے وہ ہماری ان مختلف وظائف کے امتزاجات کو حاصل کرنے کی قابلیت ہے جنہیں ہم ان معنوں میں کہ ہمارے پاس ان کی قدر شناسی کی وجہ ہے، ایک دوسرے سے تقابل کر سکتے ہیں اور ایک دوسرے کے مقابلے میں پرکھ سکتے ہیں۔ (۴)

صلاحیتی نقطۂ نظر انسانی زندگی پر فوکس کرتا ہے نا کہ محض آسائش کی چند متفرق چیزوں پر جیسا کہ وہ آمدنیاں یا اجناس جو کوئی شخص ملکیت میں رکھ سکتا ہے، جنہیں اکثر اوقات خاص طور پر معاشی تجزیے میں انسانی کامیابی کا بنیادی پیمانہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ بلاشبہ ذرائع روزگار پر توجہ مرکوز کرنے سے، زندگی کے حقیقی مواقع کی طرف ایک سنجیدہ انحراف کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ یہ ذرائع مائل قدر پیمائی کے نقطۂ ہائے نظر سے ایک تبدیلی لانے میں بھی مدد کرتا ہے، زیادہ قابل غور طور پر ان چیزوں پر فوکس کرنے سے جنہیں راؤلز بنیادی اشیاء کہتا ہے، جو ہمہ مقصدی وسائل ہیں جیسا کہ آمدنی اور دولت، دفتر کے اختیارات اور مراعات عزت نفس کی سماجی بنیادیں اور علی ہذا القیاس۔

اگرچہ بنیادی اشیاء، زیادہ سے زیادہ انسانی زندگی کے قابل قدر مقاصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں لیکن راؤلز کے اصول ہائے انصاف کی تشکیل میں وہ تقسیمی مساوات کا اندازہ لگانے کے لیے بنیادی مسائل بن جاتے ہیں۔ میں نے یہ استدلال کیا ہے کہ یہ ایک غلطی ہے کیونکہ بنیادی اشیا دوسری چیزوں کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں، خاص طور پر آزادی کا (جیسا کہ باب دوم میں مختصراً ذکر کیا گیا۔) لیکن اس بحث میں یہ بھی مختصراً ذکر کیا گیا تھا کہ راؤلز کے استدلال کے پیچھے محرک، خاص طور پر انسانی آزادی کو آگے بڑھانے کے اس کے فوکس میں آزادی کے جائزے پر براہ راست ارتکاز توجہ کے ساتھ بالکل قابل مطابقت ہے اور اس سے بہتر ہو سکتا ہے، بجائے اس کو حاصل کرنے کے ذرائع کو اہمیت دینے کے (پس میں اس فرق کو اس سے کم بنیادی پاتا ہوں جتنا یہ پہلے پہل نظر آتا ہے) ان مسائل پر زیادہ بھرپور طریقے سے اگلے باب میں غور کیا جائے گا۔

صلاحیتی نقطۂ نظر خاص طور پر بجائے مقاصد کو پورا کرنے کے موقع پر فوکس کرنے کے وسائل پر فوکس کرنے کی اس غلطی کو ٹھیک سے کرنے متعلق ہے اور ان عقلی مقاصد کو حاصل کرنے کی حقیقی آزادی سے متعلق۔ (۵)

اس بات کو سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ صلاحیت کے حق میں اس انحراف کی تہہ میں استدلال ایک اہم

اور تعمیری فرق پیدا کرسکتا ہے۔
مثال کے طور پر اگر ایک شخص کی آمدنی بہت زیادہ ہے لیکن وہ ایک مستقل بیماری کا شکار ہے یا کسی شدید جسمانی معذوری کی وجہ سے اپاہج ہے، تو اس شخص کو لازمی طور پر محض اس بنیاد پر کہ اس کی آمدنی بہت زیادہ ہے، بہت خوشحال نہیں سمجھا جاسکتا۔ یقیناً اس کے پاس اچھی زندگی بسر کرنے کے ایک سے زیادہ ذرائع ہیں (یعنی بہت زیادہ آمدنی) لیکن وہ اسے ایک اچھی زندگی میں تبدیل کرنے میں مشکل محسوس کرتا ہے (یعنی ایک ایسی طرز زندگی بسر کرنے میں جس پر خوش ہونے کے لیے اس کے پاس کوئی وجہ ہو) بیماری اور معذوری کے مصائب کی وجہ سے۔ اس کی بجائے، ہمیں یہ دیکھنا چاہئے کہ کس حد تک وہ ''اگر وہ ایسا چاہئے؛'' تو اچھی صحت اور تندرستی کی کیفیت حاصل کرسکتا ہے اور اس حد تک ٹھیک ہونے کی کہ جس کی قدر شناسی کی اس کے پاس وجہ ہو۔ اس بات کو سمجھنا کہ ایک اطمینان بخش زندگی گزارنے کے ذرائع بذات خود اچھی زندگی کے مقاصد نہیں ہیں، قدر پیمائی کے عمل کے دائرے میں ایک اہم توسیع لانے میں مدد دیتا ہے اور صلاحیتی تناظر کا استعمال ٹھیک اس مقام پر شروع ہوتا ہے۔ اس خدمت کے جو صلاحیتی تناظر انجام دیتا ہے مختلف پہلو، اس میدان میں متعدد تحقیق کاروں کی خدمات سے سامنے لائے گئے ہیں جن میں یہ شامل ہیں، سبینا الکائر، این ریکا شیا پرو مارٹینٹی، فلیویو کامم، ڈیوڈ اے کروکر، ریکو گوٹو، مظفر قزلباش، جینیفر پراہ روگر، انگر ڈ روبینز، تانیا برکارٹ اور پولی ویزرڈ۔[10]
صلاحیتی نقطۂ نظر کے اور بھی کئی پہلو ہیں جو یہاں تبصرہ کرنے کے قابل ہیں (محض غلط تعبیرات سے تحفظ کے لیے) جو بالترتیب ان امور سے معاملہ کرتے ہیں۔ (1) صلاحیت اور کامیابی کے درمیان تفاوت (2) صلاحیتوں کی تعددی ساخت اور استدلال کا کردار (بشمول عوامی استدلال کے) صلاحیتی نقطۂ نظر کے استعمال میں (3) صلاحیتوں کے تصور میں افراد اور طبقات کا مقام اور ان کا باہمی تعلق۔ میں انہیں اپنی باری پہ لیتا ہوں۔

کامیابی سے آگے مواقع کی طرف کیوں جایا جائے

پس صلاحیتی نقطۂ نظر کا فوکس محض اس بات پر نہیں ہے کہ ایک شخص کیا کرنے پر اختتام کرتا ہے بلکہ اس چیز پر بھی ہے کہ درحقیقت وہ کیا کرنے کے قابل ہے، خواہ وہ اس موقع سے فائدہ اٹھانے کا انتخاب کرتا ہے یا نہیں۔ صلاحیتی نقطۂ نظر کے اس پہلو پر متعدد نقادوں کی طرف سے سوال اٹھائے گئے ہیں۔ (جیسا کہ رچرڈ آرنیسن اور جی اے کوہن) جنہوں نے کم از کم ظاہری مناسبت سے کچھ

دلائل پیش کیے ہیں، وظائف کی حقیقی کامیابی کی طرف توجہ دینے کے حق میں (جن پر پال سٹریٹن اور فرانسس سٹیورٹ کی طرف سے بھی زور دیا گیا ہے۔) بجائے مختلف کامیابیوں کے درمیان انتخاب کرنے کی صلاحیت کے۔[11]

استدلال کے اس رخ کو اکثر اس نقطۂ نظر سے مہمیز دی جاتی ہے کہ زندگی اس چیز پر مشتمل ہے جو حقیقتاً واقع ہوتا ہے، نا کہ اس چیز پر کہ جو کچھ واقع ہوتا اگر متعلقہ شخص کا رجحان مختلف ہوتا۔ یہاں قدرے معاملات کو ضرورت سے زیادہ سادہ بنایا گیا ہے، کیونکہ ہماری آزادیاں اور انتخابات بھی ہماری حقیقی زندگیوں کا حصہ ہوتے ہیں۔ ٓکم کی زندگی، اس سے پہلے غور کی گئی مثال میں متاثر ہوتی ہے اگر اسے گھر پر رہنے پر مجبور کیا جائے، بجائے اس کے کہ وہ خود گھر پر رہنے کا انتخاب کرے جبکہ اس کے پاس دوسرے متبادلات بھی ہوں، لیکن پھر بھی صلاحیتی نقطۂ نظر کا کامیابی پر مبنی تنقیدی جائزہ سنجیدہ توجہ کا متقاضی ہے کیونکہ یہ بہت سے لوگوں کی آواز ہے اور یہ پوچھنا اہم ہے کہ آیا لوگوں کے مفادات یا نقصانات کے سماجی جائزے کی بنیاد ان کی حقیقی کامیابیوں پر رکھنا زیادہ موزوں ہوگا، بجائے ان کے کامیابیوں کے حصول کی متعلقہ صلاحیتوں پر رکھنے کے۔[۶]

اس تنقیدی جائزے کے جواب میں، میں پہلے ایک چھوٹے سے اور قدرے تکنیکی نکتے سے آغاز کرتا ہوں جو طریق کار کے لحاظ سے بہت اہم ہے، لیکن ہوسکتا ہے جسے بہت سے ناقدین اس قدر رسمی پائیں کہ وہ اس میں کوئی دلچسپی محسوس نہ کریں۔ صلاحیتوں کی تعریف اشتقاقی طور پر وظائف پر رکھی جاتی ہے اور منجملہ باقی چیزوں کے ان وظائف کے امتزاجات پر تمام معلومات کو اپنے اندر شامل کرتی ہے، جو ایک شخص انتخاب کرسکتا ہے، وظائف کا حقیقی طور پر منتخب کیا جانے والا مجموعہ واضح طور پر قابلِ عمل امتزاجات میں سے ہوتا ہے اور اگر ہم صرف حاصل شدہ وظائف پر توجہ مرکوز کرنے کے بارے میں حقیقی طور پر دلچسپی رکھتے ہوں، تو ہمیں صلاحیتی سیٹ کے جائزے کو اس سیٹ میں سے وظائف کے منتخبہ امتزاج کے جائزے پر رکھنے سے ہمیں روکنے والی کوئی چیز نہیں ہے[12]

اگر آزادی کی، کسی شخص کی بہبود کے لیے صرف *آلاتی* اہمیت ہوتی اور انتخاب کی کوئی اندرونی مناسبت نہ ہوتی تو پھر یہ بلاشبہ صلاحیت کے تجزیے کے لیے موزوں معلوماتی فوکس ہوسکتا تھا۔

صلاحیتی سیٹ کی اہمیت کو منتخب شدہ وظائف کے امتزاجات کے ساتھ ملانا صلاحیتی نقطۂ نظر کو اتنا ہی وزن ڈالنے کی اجازت دیتا ہے ـــــ بشمول ممکنہ طور پر تمام وزن کے ـــــ حقیقی کامیابیوں

پر ـــــ تنوع کے مفہوم میں صلاحیتی تناظر زیادہ عمومی ہے ـــــ اور معلوماتی طور پر زیادہ اشتمالی ہے ـــــ بہ نسبت محض حاصل شدہ وظائف پر توجہ مرکوز کرنے کے اس مفہوم میں، صلاحیتوں کی وسیع تر بنیاد پر نگاہ رکھنے میں کوئی نقصان نہیں ہے، جو محض حاصل شدہ وظائف کے جائزے پر انحصار کرنے کے امکان کی اجازت دیتا ہے۔ (اگر ہم اس راستے پر جانے کی خواہش کریں)، لیکن قدر پیمائی میں دوسری ترجیحات کے استعمال کی بھی اجازت دیتا ہے، مواقع اور انتخابات کو اہمیت دیتے ہوئے۔ یہ بنیادی نکتہ واضح طور پر ایک کم سے کم دلیل ہے اور ابھی مثبت طور پر اور اثباتی طور پر، صلاحیتوں اور آزادی کے تناظر کی اہمیت کے لیے کہنے کو اور بہت کچھ ہے۔

اول دو اشخاص کے درمیان حاصل شدہ افعال میں ایک ٹھیک ٹھیک مقابلہ بھی، متعلقہ اشخاص کے مفادات کے درمیان اہم اختلافات کو چھپا سکتا ہے، جو ہمیں یہ بات سمجھا سکتا ہے ایک شخص دوسرے کی نسبت بہت زیادہ خسارے میں ہوسکتا ہے۔ مثال کے طور پر، بھوکے اور کم خوراک ہونے کے مفہوم میں ایک شخص جو سیاسی یا مذہبی وجوہات کی بنا پر روزہ رکھتا ہے وہ بھی خوراک اور غذائیت سے اسی طرح محروم ہوسکتا ہے جیسے کہ کوئی قحط کا شکار شخص۔ ان کی ظاہر غذائی کمی ـــــ ان کا حاصل شدہ وظیفہ۔ بالکل ایک ہی ہوسکتا ہے، لیکن پھر بھی اس خوشحال شخص کی صلاحیت جو اپنی مرضی سے روزہ رکھتا ہے اس شخص کی نسبت بہت زیادہ ہوسکتی ہے جو غیر رضا کارانہ طور پر فاقہ کرتا ہے، غربت یا محرومی کی وجہ سے۔ صلاحیت کا تصور اس اہم فرق کو اپنے اندر سمو سکتا ہے کیونکہ اس کا رخ آزادی اور مواقع کی طرف ہے، یعنی لوگوں کی اپنے اپنے دائرہ میں مختلف قسم کی زندگیاں بسر کرنے کا فیصلہ کرنے کی حقیقی صلاحیت، بہ نسبت توجہ کو صرف اس چیز تک محدود کرنے کے جسے انتخاب کی غایت یا واقعۂ مابعد کہا جاسکتا ہے۔

دوم، ثقافتی زندگی میں مختلف وابستگیوں کے درمیان انتخاب کرنے کی صلاحیت، ذاتی اور سیاسی دونوں طرح سے اہمیت رکھتی ہے۔ ذرا غور کیجیے غیر مغربی ملکوں سے ہجرت کر کے آنے والے لوگوں کی اس آزادی پر جو وہ اپنے آباؤ اجداد کی ثقافتی روایات اور اندازہائے زیست جن کی وہ قدر کرتے ہیں، کو باقی رکھتے اور (اس کے بعد برتتے بھی) ہیں کہ وہ کسی یورپی ملک یا امریکا میں دوبارہ آباد ہوجاتے ہیں۔ اس پیچیدہ موضوع کا مناسب طور پر اندازہ نہیں لگایا جاسکتا، بغیر اس امتیاز کو کیے جو کسی کام کو کرنے اور اس چیز کو کرنے میں *آزاد* ہونے میں ہے۔ ان تارکین وطن کے حق میں ایک اہم دلیل گھڑی جاسکتی ہے جنہیں یہ آزادی حاصل ہے کہ وہ اپنے آبائی کلچر کے کم از

کم کچھ حصے باقی رکھ سکیں (جیسا کہ ان کی مذہبی پرستش کا طریقہ یا ان کا اپنے وطن کی شاعری یا ادب کے ساتھ لگاؤ) اگر وہ ان چیزوں کی قدر کرتے ہوں ان کا ان غالب طرز عمل کے طریقوں کے ساتھ موازنہ کرنے کے بعد جو اس ملک میں ہیں جہاں اب وہ آباد ہو چکے ہیں اور اکثر اوقات مختلف روایات کے حق میں اس ملک میں غالب استدلال پر سنجیدہ توجہ دینے کے بعد۔ (۷)

تاہم اس ثقافتی آزادی کی اہمیت کو اس بات کے حق میں ایک دلیل کے طور پر نہیں دیکھا جا سکتا کہ کوئی شخص اپنے آبائی طرز زندگی کی پیروی کرتا رہے خواہ وہ اس انتخاب کے لیے کوئی وجہ پائے یا نہ پائے۔ اس دلیل میں بنیادی مسئلہ یہ انتخاب کرنے کا ہے کہ کیسے زندگی بسر کی جائے بشمول اپنے آبائی ثقافتی ترجیحات کے کچھ حصوں کی پیروی کرنے کے اگر اس کی ضرورت ہو ـــــ اور اسے اس بارے میں کسی دلیل میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا کہ اسے غیر متغیر طور پر ان طرز عمل کے نمونوں کی پیروی کا حق حاصل ہے۔ قطع نظر اس کے کہ وہ ان چیزوں کو کرنا چاہے گا یا اس کے پاس ان رواجات کو باقی رکھنے کی وجوہات ہیں۔ ایسی صلاحیت کی اہمیت، جو موقع اور انتخاب کی عکاسی کرے، بجائے کسی خاص طرز زندگی کے قیام کے، بلالحاظ ترجیح یا انتخاب کے، زیر غور نکتے میں بنیادی ہے۔

سوم، پالیسی سے متعلقہ ایک اور سوال بھی ہے جو ایک مختلف وجہ سے صلاحیتوں اور کامیابیوں کے درمیان فرق کو اہم بناتا ہے۔ یہ تعلق رکھتا ہے معاشروں اور دوسرے لوگوں کی عموماً محروم لوگوں کی مدد کرنے کی ذمہ داریوں اور فرائض کے ساتھ، جو ریاست کے اندر عوامی شرائط اور عمومی طور پر انسانی حقوق کی پیروی دونوں کے لیے اہم ہو سکتا ہے۔

ذمہ دار بالغ افراد کے متعلقہ مفادات پر غور کرنے میں یہ سوچنا مناسب ہو سکتا ہے کہ افراد کے معاشرے پر دعاوی کو بہترین طور پر افراد کی حاصل کرنے کی آزادی کے مفہوم میں دیکھا جا سکتا ہے بجائے حقیقی حاصلات کے (حقیقی مواقع کے سیٹ کو مدنظر رکھتے ہوئے) مثال کے طور پر بنیادی صحت کی دیکھ بھال کی کسی قسم کی ضمانت ہونے کی اہمیت کا تعلق بنیادی طور پر لوگوں کو اپنی صحت کو بہتر بنانے کی صلاحیت دینے سے ہے۔ اگر ایک شخص کو سماجی امداد اور صحت کی دیکھ بھال کی سہولت حاصل ہے لیکن پھر بھی پورے علم کے ساتھ اس موقع کو استعمال نہ کرنے کا فیصلہ کرتا ہے تو پھر یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ محرومی اتنی زیادہ اہم سماجی مسئلہ نہیں ہے جتنا کہ وہ ناکامی جو کسی شخص کو صحت کی دیکھ بھال کے موقع پر مہیا کرنے میں ہوگی۔

لہٰذا بہت سی اثباتی وجوہات ہیں جن کی بنا پر یہ بات معقول ہوگی کہ صلاحیتوں کے وسیع تر معلوماتی تناظر کو استعمال کیا جائے بجائے محض حاصل شدہ وظائف کے معلوماتی طور پر تنگ تر نقطۂ نظر پر توجہ مرکوز کرنے کے۔

غیر ہم عیاری کا خوف

وظائف اور صلاحیتیں متنوع ہوتی ہیں جیسا کہ بلاشبہ انہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ ہماری زندگی اور ہماری آزادی کے مختلف پہلوؤں سے نمٹتے ہیں۔ یہ بلاشبہ ایک بہت ہی غیر نمایاں حقیقت ہے لیکن معاشی اور سیاسی فلسفے کے بعض حصوں میں، ایک مبینہ طور پر ہم نوع پہلو کو (جیسا کہ آمدنی یا افادیت) ایسی واحد اچھی چیز سمجھنے کی کہ جسے بغیر کوشش کے بڑھایا جا سکتا ہے (جتنی زیادہ آمدنی اتنی زیادہ خوشحالی) اتنی لمبی روایت موجود ہے کہ مختلف النوع اشیا میں ملوث قدر پیمائی کے مسئلے کا سامنا کرنے میں کسی طرح کی گھبراہٹ ہوتی ہے جیسا کہ صلاحیتوں اور وظائف کی قدر پیمائی۔

افادیت پسندی کی روایت، جو ہر قابل پیمائش چیز کو ''افادیت'' کے کسی نہ کسی قسم کے مبینہ ہم نوع حجم تک گھٹانے کے لیے کام کرتی ہے، نے ٹھیک ایک چیز کو شمار کرنے کے تحفظ کے احساس میں بہت زیادہ حصہ ادا کیا ہے۔ (کیا یہاں زیادہ ہے یا کم؟) اور بہت سی اچھی مختلف چیزوں کے امتزاجات کو ''پرکھنے'' کے اثر پذیری کا شک پیدا کرنے میں مدددی ہے (کیا یہ امتزاج زیادہ قابل قدر ہے یا کم؟) اور پھر بھی سماجی جائزے کا کوئی سنجیدہ مسئلہ اقدار کی کثرت کو سمونے سے بمشکل بچ سکتا ہے جیسا کہ خاص طور پر برلن ایسا ئیاہ اور برنارڈ ولیمز کی طرف سے بحث کی گئی۔[13] ہم ان تمام چیزوں کو جن کی ہم معقول طور پر قدر کرتے ہیں ایک ہم نوع حجم میں کم کر کے تبدیل نہیں کر سکتے۔ بلاشبہ خود افادیت کے اندر بہت زیادہ تنوع ہے (جیسا کہ ارسطو اور جان سٹورٹ مل نے ذکر کیا) خواہ سماجی قدر پیمائی میں افادیت کے علاوہ ہر چیز کو نظر انداز کرنے کا فیصلہ بھی کر لیا جائے۔[۸]

اگر افادیت پسندی کی طویل روایت نے ہم نوع افادیت کے مفروضے کے ہمراہ، ہم عیار، اہم نوعی کے اس احساس تحفظ میں اپنا حصہ ڈالا ہے، تو مجموعی قومی آمدنی GNP کے کسی قوم کی معاشی حالات کے اشاریے کے طور پر وسیع استعمال نے بھی اس سمت میں اپنا حصہ ڈالا ہے۔ GNP پر کلی انحصار سے معاشی قدر پیماؤں کو دور لے جانے کی تجاویز نے یہ پریشانی پیدا کرنے کا رجحان پیدا کیا ہے کہ متنوع اشیاء کا جائزہ لینے سے ہمیں آسانی کا وہ احساس نہیں ہوگا جو محض اس کی پڑتال کرنے سے ہوتا ہے کہ آیا GNP بلند تر ہے یا پست تر ہے۔ لیکن سماجی قدر پیمائی کی سنجیدہ مشقیں، ایک یا

دوسرے طریقے سے، ایسی متنوع چیزوں کی قدر پیمائی سے نمٹنے سے گریز نہیں کرسکتیں، جو توجہ کے لیے ایک دوسرے سے متقابل ہوں (بہت سی صورتوں میں ایک دوسرے کی تکمیل کرنے کے علاوہ) جبکہ ٹی ایس ایلیٹ اس بات پر توجہ دینے میں بصیرت سے معمور تھا (یہ برنٹ نورٹن میں واقع ہوتا ہے) کہ ''بنی نوع انسان بہت زیادہ حقیقت کو برداشت نہیں کرسکتی''، 14 نوع انسانی کو قدرے زیادہ حقیقت کا سامنا کرنے کے قابل ہونا چاہئے بہ نسبت ایسی دنیا کی تصویر کے جس میں صرف ایک ہی اچھی چیز ہو۔

اس سوال کو بعض اوقات غیر ہم عیاری کے ساتھ منسلک کردیا جاتا ہے جو کہ ایک بہت زیادہ استعمال ہونے والا فلسفیانہ تصور ہے جو بعض تخمین کاری کے ماہرین میں اضطراب اور بے چینی پیدا کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ صلاحیتیں واضح طور پر باہمی طور پر غیر متناسب ہوتی ہیں، کیونکہ ان کے تنوع کو کم نہیں کیا جاسکتا لیکن یہ ہمیں ہرگز اس بارے میں زیادہ کچھ نہیں بتاتا کہ مختلف صلاحیتوں کے امتزاجات کا اندازہ لگانا اور ان کا تقابل کرنا کس قدر مشکل یا آسان ہوگا۔ 15

باہمی تناسب ٹھیک کیا ہے؟ دو ایک دوسرے سے مختلف اشیا کو باہمی طور پر متناسب سمجھا جاسکتا ہے اگر وہ مشترکہ اکائیوں میں قابلِ پیمائش ہوں (جیسا کہ دودھ کے دو گلاس) باہمی غیر تناسب اس وقت موجود ہوتا ہے جب قدر کی مختلف ابعاد ایک دوسرے میں ناقابلِ تخفیف ہوں۔ کسی انتخاب کو جانچنے کے تناظر میں، باہمی تناسب پذیری یہ تقاضا کرتی ہے کہ اس کے نتائج کا جائزہ لینے میں ہم تمام متعلقہ نتائج کی اقدار کو ٹھیک ایک سمت میں دیکھ سکیں۔ تمام ایک دوسرے سے مختلف نتائج کی اہمیت کو ایک مشترک ترازو میں ناپتے ہوئے--- تاکہ یہ فیصلہ کرنے میں کہ کیا بہترین ہوگا، ہمیں اس ایک ہم نوع پیائش کے طریقے میں مجموعی قدر کو شمار کرنے سے آگے جانے کی ضرورت نہ ہو۔ کیونکہ تمام نتائج کم ہوکر ایک بُعد میں سمٹ جاتے ہیں لہٰذا ہمیں یہ پڑتال کرنے کے علاوہ کچھ نہیں کرنا ہوتا کہ اس واحد ''اچھی چیز'' جس میں ہر قدر کو سمیٹ دیا گیا ہے' کا کتنا حصہ ہر متعلقہ انتخاب سے مہیا کیا جاتا ہے۔

ہمیں یقیناً ممکنہ طور پر ایسے دو متبادل انتخاب میں سے اختیار کرنے کا کوئی زیادہ مسئلہ نہیں ہے۔ جن میں سے ہر ایک وہی اچھی چیز پیش کرتا ہے لیکن ایک دوسرے سے زیادہ پیش کرتا ہے۔ یہ ایک قابل قبول حد تک معمولی معاملہ ہے لیکن یہ یقین کہ جب انتخاب کا مسئلہ اس قدر معمولی نہ ہو، تو ہمیں اس بات کا فیصلہ کرنے میں کہ ہمیں معقول طور پر کیا کرنا چاہئے بہت زیادہ مشکل ہوگی، عجب

طور پر کمزور محسوس ہوتا ہے۔ (یہ پوچھنے پر راغب کرنا ہے کہ آپ کس حد تک خراب شدہ ما حصل حاصل کر سکتے ہیں؟) بلاشبہ حقیقی اعداد کے ایک سیٹ کو شمار کرنا ہی وہ سب کچھ ہے جو ہم کر سکتے ہیں اس بارے میں استدلال کے لیے کہ کیا انتخاب کیا جائے، تو پھر ایسے بہت سے انتخابات نہیں ہوں گے جو ہم معقول طور پر اور ہوشمندی سے کر سکیں۔

خواہ ہم مختلف اشیاء کی ٹوکریاں خریدنے کے بارے میں فیصلہ کر رہے ہوں یا یہ فیصلہ کر رہے ہوں کہ چھٹی والے دن کیا کیا جائے، یا یہ فیصلہ کر رہے ہوں کہ ایک الیکشن میں کس کو ووٹ دیں، تو ہم ناگزیر طور پر ایسے متبادلات کی قدر پیمائی کرنے میں مصروف ہوں گے جن کے باہم طور پر غیر متناسب پہلو میں، کوئی بھی شخص جو کبھی کسی دکان پر گیا ہے جانتا ہوگا کہ آدمی کو باہم غیر متناسب اشیا کے درمیان ہی انتخاب کرنا ہوتا ہے---آموں کو سیبوں کی اکائیوں میں نہیں ناپا جا سکتا، نہ ہی چینی کو صابن کی اکائیوں میں سمیٹا جا سکتا ہے (اگر چہ میں نے بعض والدین کو یہ کہتے سنا ہے کہ دنیا بہت بہتر ہوتی اگر یہ صورت ہوتی) باہمی غیر تناسب اس دنیا میں جس میں ہم رہتے ہیں بمشکل ہی کوئی اہم دریافت ہوگی اور اس لیے اپنے طور پر معقول انتخاب کو مشکل نہیں بنانا چاہیے۔

مثال کے طور پر طبی مداخلت حاصل کرنا اور ایک غیر ملک کے سفر سے لطف اندوز ہونا دو بالکل باہم غیر متناسب کامیابیاں ہیں لیکن ایک شخص کو یہ فیصلہ کرنے میں کہ اس کے حالات میں کون سی کامیابی زیادہ قابل قدر ہوگی زیادہ مشکل نہیں ہوگی اور اس کا یہ فیصلہ اس کے علم کے مطابق مختلف ہو سکتا ہے جو وہ اپنی صحت کی صورت حال اور باقی معاملات کے بارے میں رکھتا ہے۔ انتخاب اور اسکی قدر پیمائی بعض اوقات مشکل ہو سکتے ہیں لیکن یہاں متنوع چیزوں کے امتزاجات پر عقلی انتخاب کرنے میں کوئی عمومی ناممکنیت نہیں ہیں۔

باہم غیر متناسب صِلوں میں انتخاب کرنا نثر بولنے کے مترادف ہے۔ عمومی طور پر نثر میں گفتگو کرنا خاص طور پر مشکل نہیں ہوتا۔ (اگر چہ ایم جورڈائن مولیئر کے Le Bourgious Gentilhomme ہمارے اندر اس قدر مشکل کرتب سرانجام دینے کی صلاحیت پر حیرت زدہ ہوتا ہو) لیکن یہ اس ادراک کی نفی نہیں کرتا کہ بولنا بعض اوقات بہت مشکل ہو سکتا ہے، اس وجہ سے نہیں کہ نثر میں گفتگو کرنا بذات خود مشکل ہوتا ہے، بلکہ مثلاً جب آدمی جذبات سے مغلوب ہو۔

باہم غیر متناسب نتائج کی موجودگی صرف اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ انتخابات کا فیصلہ معمولی نہیں ہوگا (محض یہ شمار کرنے تک قابلِ تخفیف کہ کیا زیادہ ہے اور کیا کم ہے) لیکن یہ ہرگز

اس طرف اشارہ نہیں کرتا کہ یہ ناممکن ہے۔ یا یہ کہ یہ ہمیشہ خاص طور پر مشکل ہوگا۔

تخمینہ کاری اور عوامی استدلال

غور شدہ قدر پیمائی اضافی اہمیت کے بارے میں استدلال کا تقاضا کرتی ہے، نا کہ محض گنتی کا۔ یہ ایک ایسی مشق ہے جس میں ہم مسلسل مصروف رہتے ہیں۔ اس عمومی فہمید میں عوامی استدلال کی ممکنہ اہمیت کا اضافہ کیا جانا چاہئے۔ تخمینہ کاریوں کے اعتماد اور دائرہ کار کو وسیع کرنے کے ایک طریقے کے طور پر اور انہیں زیادہ توانا بنانے کے طور پر۔ چھان بین اور تنقیدی جائزے کی ضرورت محض تنہا افراد کی طرف سے خود مرتکز قدر پیمائی کا تقاضا نہیں ہے، بلکہ ثمر آور عوامی بحث مباحثہ اور باہمی تقال والے عوامی استدلال کی طرف ایک نقشہ نما ہے:

سماجی قدر پیمائیاں مفید معلومات اور اچھے دلائل سے محروم ہو سکتی ہیں اگر ان کی بنیاد کلی طور پر اگر انہیں علیحدہ اور خلوت گزیں غور وفکر پر رکھی جائے، عوامی استدلال اور غور وفکر مخصوص وظائف اور ان کے امتزاجات کے کردار ان کے دائرہ کار اور اہمیت کے بارے میں، بہتر فہمید کی طرف رہنمائی کر سکتے ہیں۔

اس کی وضاحت یوں ہے، ہندوستان میں مبنی بر صنف ناانصافیوں کے عوامی بحث مباحثے نے، حالیہ سالوں میں ان بعض آزادیوں کو آشکار کرنے میں مدد دی ہے جو اس سے پہلے مناسب تائید حاصل نہیں کرتی تھیں۔ (۹)

اس کی مثالوں میں شامل ہے ان متعین اور عرصے سے جاری خاندانی کرداروں سے انحراف کرنے کی آزادی جو عورتوں کے سماجی اور معاشی مواقع کو محدود کر دیتے ہیں، اور نیز سماجی اقدار کے اس نظام سے آزادی عورتوں کی نسبت مردوں کی محرومی کا ادراک کرنے پر زیادہ متحرک ہے۔ خوب مسلمہ مردوں سے مغلوب معاشروں میں صنفی نابرابری کی یہ شرائط مقدم، نہ صرف انفرادی تشویش کا تقاضا کرتی ہیں، بلکہ معلومات بخش عوامی بحث مباحثے کا اور اکثر ہنگامے کا۔

عوامی استدلال اور سماجی جائزوں میں صلاحیتوں کے انتخاب اور تخمینہ کاری کے درمیان ربط پر زور دینا اہم ہے۔ یہ اسی دلیل کے بیہودہ پن کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جو عام طور پر پیش کی جاتی ہے جو یہ دعویٰ کرتی ہے کہ صلاحیتی نقطۂ نظر صرف اس صورت میں قابلِ استعمال اور ''روبہ عمل'' ہوگا اگر یہ متعلقہ صلاحیتوں کی کسی متعینہ فہرست میں واضح وظائف پر دیئے ہوئے اوزان کے ایک سیٹ کے ساتھ آئے گا۔ دیئے ہوئے پہلے سے متعین اوزان کی تلاش نہ صرف تصوراتی طور پر بے بنیاد

ہے، بلکہ یہ اس حقیقت کو بھی نظر انداز کرتی ہے کہ استعمال کئے جانے والے تخمینہ کاریاں اوزان معقول طور پر ہماری اپنی مسلسل چھان بین اور عوامی بحث ومباحثہ کے دائرہ کار سے متاثر ہو سکتے ہیں۔ (۱۰)

اس فہمید کو کچھ پہلے سے متعین اور ان کے غیر لچکدار استعمال کے ساتھ جگہ دینا ایک غیر مشروط شکل میں مشکل ہوگا۔ (۱۱)

بلاشبہ صورت حال یہ بھی ہوسکتی ہے کہ استعمال کئے جانے والے اوزان پر ابھرنے والا اتفاق رائے مجموعے سے بہت دور ہواور تب ہمارے پاس اوزان کی ان حدود کو استعمال کرنے کی اچھی وجہ موجود ہوگی جن پر ہم کچھ اتفاق رائے پائیں گے۔ اسے تباہ کن طور پر ناانصافی کی قدر پیمائی یا عوامی پالیسی بنانے کو در ہم برہم نہیں کرنا چاہتے ان اسباب کی بنا پر جن پر اس سے پہلے اس کتاب میں بحث کی جا چکی ہے (جو تعارف میں شروع ہوئی)۔ مثال کے طور پر یہ ثابت کرنا کہ غلامی شدید طور پر غلاموں کی آزادی کو کم کرتی ہے، یا یہ کہ کسی قسم کی طبی توجہ کی ضمانت کی عدم موجودگی، زندہ رہنے کے ہمارے حقیقی مواقع کو کم کر دیتی ہے، یا یہ کہ بچوں کی شدید غذائی کمی جو شدید تکلیف بھی پیدا کرتی ہے اور ساتھ ہی ساتھ ذہنی صلاحیتوں کی ناقص نشوونما کا سبب بھی بنتی ہے، بشمول استدلال کی صلاحیت کی کمی کے، انصاف کے لیے نقصان دہ ہے، ہمیں ایسے فیصلوں میں ملوث مختلف ابعاد پر اوزان کے ایک منفرد سیٹ کی ضرورت نہیں ہے۔ ایسے اوزان کا ایک وسیع سلسلہ جو مکمل طور پر منطبق نہ ہو بھی یکساں بڑی رہنمائی کے خطوط مہیا کر سکتا ہے۔ (۱۲)

صلاحیتی نقطۂ نظر جزوی درجہ بندیوں پر انحصار اور محدود اتفاقات پر انحصار کے ساتھ کلی طور پر موافق ہے، جس کی اہمیت پر اس پوری کتاب میں زور دیا گیا ہے۔ بنیادی کام ان تقابلی جائزوں پر معاملات کو ٹھیک کرنا ہے، جن پر شخصی اور اجتماعی استدلال سے پہنچا جا سکتا ہے، بجائے اس کے کہ ہر ممکنہ تقابل پر جس پر غور کیا جا سکے رائے دینے کو اپنی مجبوری سمجھا جائے۔

صلاحیتیں، افراد اور جمعیتیں

اب میں پہلے متعین کی گئی پیچیدگیوں میں سے تیسری پیچیدگی کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔ صلاحیتوں کو بنیادی طور پر لوگوں کی خصوصیات سمجھا جاتا ہے نا کہ اجتماعیتوں کی جیسا کہ طبقات کی۔ بلاشبہ گروہوں کی صلاحیتوں کے بارے میں سوچنے میں کوئی بڑی مشکل نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اگر ہم آسٹریلیا کی ٹیسٹ میچوں میں دوسرے تمام کرکٹ کھیلنے والے ممالک کو نیچا دکھانے کی صلاحیت

پر غور کریں (جیسا کہ معاملات اس وقت نظر آتے تھے جب میں نے یہ کتاب لکھنا شروع کی، لیکن شاید بعد میں نہیں) تو بحث کا محور آسٹریلین کرکٹ ٹیم کی صلاحیت ہے نا کہ کسی مخصوص آسٹریلوی کرکٹ کے کھلاڑی کی۔ کیا انصاف کے بارے میں غور وفکر کو ایسی گروہی صلاحیتوں کو، انفرادی صلاحیتوں کے علاوہ مدنظر نہیں رکھنا چاہیئے؟

بلاشبہ صلاحیتی نقطۂ نظر کے کچھ ناقدین نے افراد کی صلاحیتوں پر ارتکاز توجہ میں اس کے بد اثر کو دیکھا ہے جسے 'طریق کار کی انفرادیت' کہا جاتا ہے۔ (جو کہ کوئی تعریفی ترکیب نہیں ہے)۔ مجھے پہلے اس بات پر بحث کرنے سے آغاز کرنے دیجئے کہ صلاحیتی نقطۂ نظر کو طریق کار کی انفرادیت کے مماثل قرار دینا کیوں ایک اہم غلطی ہوگی۔ اگرچہ اس چیز کی جسے طریق کار کی انفرادیت کہا جاتا ہے، بھی تعریف مختلف طریقوں سے کی گئی ہے۔[۱۳] فرانسس سٹیورٹ اور سیورائن ڈی نیولین اس یقین پر فوکس کرتے ہیں اس مفہوم میں کہ افراد کیا سوچتے ہیں۔ 16 انتخاب کرتے ہیں اور عمل کرتے ہیں، تمام سماجی مظاہر کی توجیہہ کی جانی چاہیئے بلاشبہ ایسے مکاتب فکر رہے ہیں جو اس معاشرے سے علیحدہ جس میں وہ رہتے ہیں، انفرادی فکر، انتخاب اور عمل پر مبنی ہیں لیکن صلاحیتی نقطۂ نظر نہ صرف یہ کہ ایسی علیحدگیوں کو فرض نہیں کرتا بلکہ اس کا لوگوں کو ایسی زندگیاں بسر کرنے کی صلاحیت سے تعلق، جن کی وہ قدر کرتے ہیں، سماجی اثرات کو بھی در لے آتا ہے اس مفہوم میں کہ وہ کس چیز کو اہمیت دیتے ہیں (مثال کے طور پر) معاشرے کی زندگی میں حصہ لینا اور جو اثرات ان کی اقدار پر عمل کرتے ہیں (مثال کے طور پر انفرادی جائزے کے ساتھ عوامی استدلال کی مناسبت)

لہٰذا زیرک انداز سے اس چیز کا تصور کرنا مشکل ہے کہ افراد اپنے اردگرد کی دنیا کے کام اور نوعیت سے۔ ایک یا دوسری طرح متاثر ہوئے بغیر معاشرے میں کس طرح سوچتے انتخاب کرتے یا عمل کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر روایتی جنسی تعصب زدہ معاشروں میں عورتیں یہ تسلیم کر لیتی ہیں کہ عورتوں کی حیثیت معیاری طور پر مردوں سے کم تر ہے، تو یہ نقطۂ نظر ـــــ جس میں عورتیں سماجی اثر کی وجہ سے شریک ہو جاتی ہیں ـــــ کسی مفہوم میں بھی سماجی حالات سے آزاد نہیں ہے۔[۱۴]

اس مفروضے کے مدلل استرداد کی پیروی میں صلاحیتی تناظر ایسے موضوع پر زیادہ عوامی دلچسپی کا تقاضا کرتا ہے۔ بلاشبہ ''غیر جانبدار تماشائی'' کا کل نقطۂ نظر جس پر اس کتاب میں ایک نظریہ مدون کیا گیا، معاشرے کی مناسبت پر فوکسوں کو اپنی طرف کھینچتا ہے اور دور ونزدیک کے لوگوں کو۔ افراد

کی تخمینہ کاری کی مشق میں۔ صلاحیتی نقطۂ نظر کے استعمال (مثال کے طور پر میری کتاب (Development as Freedom (1999) میں) افراد کے اپنے اِردگرد کے معاشرے سے کسی قسم کے علیحدہ تصور اختیار نہ کرنے کے بارے میں بالکل غیر مبہم ہے۔

غالباً اس تنقیدی جائزے میں غلط فہمی، صلاحیتی نقطۂ نظر میں استعمال ہونے والی انفرادی خصوصیات اور ان سماجی اثرات میں جو ان پر عمل کرتے ہیں، مناسب طور پر امتیاز کرنے کی نارضامندی سے پیدا ہوتی ہے۔ اس مفہوم میں یہ تنقیدی جائزہ وقت سے بہت پہلے رک جاتا ہے۔ سوچنے، اختیار کرنے اور کرنے کے کردار پر توجہ دینا محض یہ تسلیم کرنے کی ابتدا ہے کہ حقیقی طور پر کیا واقع ہوتا ہے۔

(ہم، بلاشبہ، بطور افراد کے مسائل کے بارے میں سوچتے ہیں، اختیار کرتے ہیں اور عمل کرتے ہیں) لیکن ہم یہیں اختتام نہیں کر سکتے 'بغیر معاشرے کے' ہمارے سوچنے اختیار کرنے اور کرنے پر گہرے اور نفوذ پذیر اثر کا ادراک کیئے —— جب کوئی شخص سوچتا ہے اختیار کرتا ہے اور کچھ کرتا ہے تو یقینی طور پر یہ وہی شخص ہوتا ہے —— نا کہ کوئی اور —— جو ان چیزوں کو کر رہا ہوتا ہے لیکن اس چیز کو سمجھنا مشکل ہوگا کہ وہ شخص مذکر یا مونث —— کیوں اور کیسے اپنے معاشرتی تعلقات کے فہم کے بغیر ان تمام سرگرمیوں کو نبھا سکتا ہے یا سکتی ہے۔

یہ بنیادی مسئلہ بہت قابل تعریف وضاحت اور دسترس کے ساتھ ڈیڑھ صدی سے زیادہ عرصہ پہلے کارل مارکس کی طرف سے پیش کیا گیا: ''سب سے بڑھ کر جس چیز سے اجتناب کرنے کی ضرورت ہے وہ فرد کے مقابلے میں ''معاشرے'' کو بطور ایک تجرید کے دوبارہ قائم کرنا ہے،[17] ان افراد کی موجودگی جو سوچتے، انتخاب کرتے اور عمل کرتے ہیں —— جو دنیا میں ایک واضح حقیقت ہے —— کسی نقطۂ نظر کو طریقیائی انفرادیت کا حامل نہیں بناتی۔ یہ افراد کے خیالات اور اعمال کی اردگرد کے معاشرے سے آزادی کے مفروضے کی طرف ناجائز طور پر رجوع کرنا ہے، جو اس خوف کے حامل درندے کو رہائش گاہ میں لے آتا ہے۔

جبکہ طریقیاتی انفرادیت کے الزام کو نبھانا مشکل ہوگا، بلاشبہ یہ پوچھا جا سکتا ہے: ان متعلقہ صلاحیتوں کو جنہیں قابل قدر سمجھا جاتا ہے صرف افراد تک محدود کیا جائے اور گروہوں تک نہیں؟ بلاشبہ اس کی کوئی مخصوص تجزیاتی وجہ نہیں ہے کہ گروہی صلاحیتوں کو —— امریکیوں کی فوجی یا چینیوں کی کھیل کی صلاحیت کو —— کیوں ان کے متعلقہ معاشروں یا دنیا میں انصاف یا ناانصافی کے

بیان سے مفروضے کی بنیاد پر خارج کر دیا جائے۔ اس راستے پر نہ جانے کا کیس اس استدلال کی نوعیت میں پوشیدہ ہے، جو اس میں ملوث ہوگا۔

کیونکہ گروہ اس طرح واضح مفہوم میں نہیں سوچتے جس میں افراد سوچتے ہیں، لہٰذا ان صلاحیتوں کی اہمیت کو جو گروہ رکھتے ہیں، واضح اسباب کی بنا پر اس قدر و قیمت کے مفہوم میں سمجھا جائے گا جو اس گروہ کے افراد (یا اس معاملے میں دوسرے لوگ) اس گروہ کی استعداد پر قائم کریں گے۔ آخر کار، یہ انفرادی تخمینہ کاری ہے جس پر ہمیں نتیجہ اخذ کرنا پڑے گا، ان افراد کی (جو ایک دوسرے سے تعامل کرتے ہیں) تخمینہ کاریوں کے گہرے باہمی انحصار کا ادراک کرتے ہوئے۔ اس میں شامل تخمینہ کاری، اس اہمیت پر مبنی ہو گی جو لوگ بعض چیزوں کے کرنے کے قابل ہونے کو دیتے ہیں۔ (۱۵) کسی شخص کے معاشرتی زندگی میں حصہ لینے کی صلاحیت کی جانچ میں خود اس معاشرے کی زندگی کی جانچ بھی مضمر ہے اور یہ صلاحیتی تناظر کا ایک خاصا اہم پہلو ہے۔ (۱۶)

ایک دوسرا مسئلہ بھی ہے جو یہاں برمحل ہے۔ ایک شخص بہت سے مختلف گروہوں سے تعلق رکھتا ہے (جو صنف، طبقہ، لسانی گروہ، پیشہ، قومیت، جماعت، نسل، مذہب اور علی ہذا القیاس سے متعلق ہیں) اور انہیں محض کسی ایک مخصوص گروہ کے فرد کے طور پر دیکھنا ہر شخص کی اس بات کی آزادی سے بنیادی انکار ہوگا کہ وہ فیصلہ کرے کہ وہ اپنے آپ کو ٹھیک کس حیثیت میں دیکھنا چاہتا ہے یا چاہتی ہے۔ لوگوں کو ایک غالب تشخص کے مفہوم میں دیکھنے کا بڑھتا ہوا رجحان (یہ بطور امریکی آپ کا فرض ہے، آپ کو یہ اعمال بطور مسلمان کرنے چاہئیں یا ''بطور چینی آپ کو اس قومی فرض کو اہمیت دینی چاہئے'') نہ صرف ایک بیرونی اور من مانی ترجیح کا عائد کرنا ہے بلکہ ایک شخص کی اس اہم آزادی سے انکار ہے، جو مختلف گروہوں سے بالترتیب اپنی وفاداریوں کے بارے میں فیصلہ کرسکتا ہے۔ (جن میں سے سب کیساتھ تعلق رکھتا ہے یا رکھتی ہے)۔

اتفاق سے افراد کی مختلف گروہوں کی کثیر الجہات رکنیت کو نظر انداز کرنے کے خلاف ابتدائی تنبیہوں میں سے ایک تنبیہہ کارل مارکس کی طرف سے آئی۔

مارکس نے The Critique of the Gotha Programme میں طبقاتی تجزیے سے آگے جانے کی ضرورت کو اجاگر کیا، خواہ آدمی اس کی سماجی مناسبت کو اہمیت بھی کیوں نہ دیتا ہو۔ (ایک ایسا موضوع جس پر بلاشبہ اس نے بڑی خدمات انجام دی ہیں)

غیر مساوی افراد (اور اگر وہ غیر مساوی نہ ہوتے تو وہ مختلف افراد نہ ہوتے) ایک مساوی معیار سے

قابل پیمائش ہیں، اس حدتک جہاں تک وہ ایک مساوی نقطۂ نگاہ کے تحت لائے جاتے ہیں، انہیں صرف ایک متعین سمت سے لیا جاتا ہے، مثال کے طور پر موجودہ معاملے میں صرف کارکن سمجھے جاتے ہیں اور اس سے زیادہ ان میں کچھ نہیں دیکھا جاتا، کیونکہ باقی ہر چیز نظر انداز کر دی جاتی ہے۔ 18

میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ یہاں کسی شخص کو محض ایک گروہ، جس سے وہ تعلق رکھتا ہے یا رکھتی ہے کے رکن کے طور پر دیکھنے کے خلاف کی جانے والی تنبیہہ (مارکس، یہاں جرمنی کی یونائیٹڈ ورکرز پارٹی کے گوتھا پروگرام کے خلاف احتجاج کر رہا تھا جو کارکنوں کو محض کارکن سمجھتی تھی) موجودہ ذہنی فضا میں خاص طور پر اہم ہے جس میں افراد تمام دوسری اقسام کو خارج کر کے صرف ایک سماجی قسم سے تعلق رکھنے والے کے طور پر شناخت کئے جانے کا رجحان رکھتے ہیں (اس سے زیادہ ان میں کچھ نہیں دیکھا جاتا) جیسا کہ مسلمان ہونا، یا عیسائی یا ہندو، عرب یا یہودی ہونا، ایک ہوتو یا ٹوٹسی ہونا، یا مغربی تہذیب کا ایک رکن ہونا (خواہ اسے ناگزیر طور پر دوسری تمام تہذیبوں سے ٹکراتا ہوا دیکھا جائے یا نہ) افرادِ نسل انسانی، اپنے مختلف کثیر تشخصات کے ساتھ کثیر وابستگیوں اور متنوع تعلقات کے ساتھ جوہری طور پر ایسی معاشرتی مخلوق ہیں جو مختلف قسم کے معاشرتی تعاملات رکھتی ہیں کسی شخص کو محض ایک سماجی گروہ کے رکن کے طور پر دیکھنے کی تجاویز دنیا کے کسی بھی معاشرے کی وسعت اور پیچیدگی کی نامناسب فہمید پر مبنی ہونے کا رجحان رکھتی ہے۔ (۱۷)

قابلِ بقا ترقی اور ماحول

میں آزادی اور صلاحیتوں کی مناسبت کی اس بحث کو ایک عملی مثال پر سمیٹتا ہوں جو قابل بقا ترقی سے تعلق رکھتی ہے۔ اس خطرے پر جس کا سامنا اس وقت ماحول کو ہے، بجا طور پر حالیہ بحثوں میں زور دیا گیا ہے، لیکن یہ فیصلہ کرنے میں کہ معاصر دنیا میں ماحولیاتی چیلنجوں کے بارے میں کیسے سوچا جائے، وضاحت کی ضرورت ہے۔ معیاری زندگی پر فوکس کرنا اس فہمید میں مدد دے سکتا ہے، اور نہ صرف قابل بقا ترقی کے تقاضوں پر روشنی ڈال سکتا ہے بلکہ اس کے جسے ہم ماحولیاتی مسائل کے طور پر شناخت کرتے ہیں مواد اور مناسبت پر بھی۔

ماحول کو بعض اوقات (میں بہت سادگی سے یقین کرتا ہوں) ''فطرت کی ایک حالت'' کے طور پر دیکھا جاتا ہے، جس میں ایسے معیارات شامل ہوتے ہیں جیسا کہ جنگل کے پردے کی حد، زیر زمین پانی کی سطح کی گہرائی، زندہ انواع کی تعداد اور علیٰ ہذالقیاس۔ اس حدتک جس حدتک یہ سمجھا

جاتا ہے کہ یہ پہلے سے موجود فطرت اس وقت تک سلامت رہے گی جب تک کہ ہم اس میں کوئی آلودگیاں اور گندگیاں شامل نہ کریں، لہٰذا یہ بات ظاہری طور پر خوشنما محسوس ہوگی کہ ماحول کی بہترین حفاظت ہوسکتی ہے اگر ہم اس میں ممکنہ حد تک کم سے کم مداخلت کریں لیکن یہ فہمید دو اہم وجوہات کی بنا پر ناقص ہے۔

اول، ماحول کی اہمیت محض کہ اس بات کا معاملہ نہیں ہوسکتی کہ کیا ہے، بلکہ اسے لازماً ان مواقع پر مشتمل ہونا چاہئے جو یہ لوگوں کو پیش کرتا ہے۔ ماحول کی اہمیت کو جانچنے میں ماحول کے انسانی زندگی پر اثر کو بنیادی اہمیت حاصل ہونی چاہئے۔ ایک انتہائی مثال لیجئے، یہ سمجھنے کے لیے کہ چیچک کے خاتمے کو کیوں فطرت کو مفلس بنانے کے طور پر نہیں دیکھا جاتا۔ (ہم اس بات کا نوحہ کرنے کا رجحان نہیں رکھتے، ماحول مفلس تر ہوگیا ہے کیونکہ چیچک کا وائرس غائب ہوگیا ہے۔) اس طریقے سے جیسا کہ مثلاً ماحولیاتی طور پر اہم جنگلات کی تباہی محسوس ہوگی، زندگیوں کے ساتھ عمومی طور پر اور انسانی زندگیوں کے ساتھ خصوصی طور پر مدنظر رکھنا ہوگا۔

لہٰذا یہ حیرت انگیز نہیں ہے کہ ماحولیاتی بقاپذیری کی تعریف مخصوص طور پر انسانی زندگی کے تحفظ اور اضافے کے مفہوم میں کی گئی ہے۔ بجا طور پر مسلمہ برنٹ لینڈ رپورٹ نے جو 1987ء میں شائع ہوئی، بقاپذیر ترقی کی تعریف یوں کی کہ ''ایسی ترقی جو حال کی ضرورتوں کو پورا کرتی ہے، بغیر مستقبل کی نسلوں کی صلاحیتوں پر سمجھوتہ کئے کہ وہ اپنی ضرورتوں کو خود پورا کرسکیں،[19] یہ چیز بحث کے لیے کھلی ہے کہ آیا کہ برنٹ لینڈ کمیٹی کا نقطۂ نظر کہ کس چیز کو قائم رکھنا ہے۔ بالکل ٹھیک ہے، اور اس وقت مجھے برنٹ لینڈ کے مخصوص فارمولے پر مزید کچھ کہنا ہے۔ لیکن پہلے مجھے یہ کہنا چاہئے کہ ہم گرو برنٹ لینڈ اور جس کمیٹی کی انہوں نے قیادت کی کے کتنے ممنون ہیں اس فہمید کے لیے جو انہوں نے پیدا کی ہے کہ ماحول کی اہمیت کو زندہ مخلوقات کی زندگیوں سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا۔

دوم، ماحول صرف انفعالی تحفظ کا مسئلہ نہیں ہے بلکہ فعال پیروی کا معاملہ ہے۔ اگرچہ ایسی بہت سی سرگرمیوں کے جو ترقی کے عمل کے ساتھ ساتھ چلتی ہیں تخریبی اثرات ہوسکتے ہیں لیکن یہ انسانی دائرہ اختیار میں ہے کہ اس ماحول کو جس میں ہم رہتے ہیں بہتر بنائیں اور اس میں اضافہ کریں۔ ایسے اقدامات کے بارے میں سوچنے میں جو ماحول کی تباہی کو روک سکتے ہیں، ہمیں تعمیری انسانی مداخلت کو شامل کرنا پڑے گا۔ ہماری مداخلت کرنے کی قوت میں خود ترقی کے عمل سے بہت زیادہ اضافہ ہوسکتا ہے۔ مثال کے طور پر خواتین کی زیادہ تعلیم اور ملازمت شرح پیدائش میں کمی کرنے

میں مدد دے سکتے ہیں، جو آگے جا کر عالمی درجہ حرارت میں اضافے پر دباؤ اور مساکن فطرت کی بڑھتی ہوئی تباہی میں کمی پیدا کر سکتے ہیں۔اسی طرح سکول کی تعلیم کا پھیلاؤ اور اس کے معیار میں بہتریاں ہمیں ماحولیاتی طور پر زیادہ باشعور بنا سکتے ہیں۔بہتر مواصلات اور زیادہ معلومات کے حامل اور زیادہ فعال ذرائع ابلاغ ہمیں ماحول کی سمت کی سوچ کی ضرورت سے زیادہ باخبر بنا سکتے ہیں۔مثبت شمولیت کی اور بہت سی مثالیں تلاش کرنا آسان ہے۔عمومی طور پر انسانی ترقی کو انسان کی بڑھتی ہوئی موثر آزادی کے مفہوم میں دیکھنا، ماحول دوست سرگرمیوں میں مصروف لوگوں کی تعمیری عاملیت کو براہ راست ترقی کے حصول کے دائرے میں لے آتا ہے۔

ترقی بنیادی طور پر ایک طاقت بخش عمل ہے اور اس طاقت کو ماحول کو محفوظ کرنے اور بہتر بنانے میں صرف کیا جا سکتا ہے نا کہ صرف اسے ملیا میٹ کرنے میں۔لہٰذا ہمیں ماحول کے بارے میں کلی طور پر پہلے سے موجود فطری حالات کو محفوظ کرنے کے مفہوم میں نہیں سوچنا چاہئے کیونکہ ماحول انسانی تخلیق کے نتائج کو بھی اپنے اندر سمو سکتا ہے۔مثال کے طور پر پانی کا تزکیہ اس ماحول کو بہتر بنانے کا ایک حصہ ہے جس میں ہم رہتے ہیں۔وباؤں کا خاتمہ ترقی اور ماحول کی بہتری دونوں میں اپنا حصہ ڈالتا ہے۔

تاہم اس بارے میں بحث کی گنجائش موجود ہے کہ ٹھیک کس طرح سے ہمیں بقا پذیر ترقی کے تقاضوں کے بارے میں سوچنا چاہئے۔برنٹ لینڈ رپورٹ نے بقا پذیر ترقی کی تعریف یوں کی کہ یہ ''حال کی ضروریات کو پورا کرنا ہے، بغیر مستقبل کی نسلوں کے ان کی اپنی ضروریات کو پورا کرنے کی صلاحیت پر سمجھوتہ کئے''۔بقا پذیری کے مسئلے سے نمٹنے میں اس ابتدائی اقدام نے پہلے ہی بہت بہتری پیدا کی ہے۔لیکن ہمیں ابھی یہ پوچھنا ہے کہ آیا بقا پذیری کے اس فہم میں پوشیدہ انسانوں کا تصور انسانیت کے بارے میں مناسب طور پر کشادہ نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے۔یقیناً لوگوں کی ضروریات ہوتی ہیں، لیکن ان کی اقدار بھی ہوتی ہیں اور وہ خصوصی طور پر اپنی دلائل دینے، تخمینہ لگائے، انتخاب کرنے حصہ دار بننے اور عمل کرنے کی صلاحیت سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔لوگوں کو محض ان کی ضروریات کے تناظر میں دیکھنا ہمیں انسانیت کا بہت کمزور تصور دیتا ہے۔

برنٹ لینڈ کے بقا پذیری کے تصور کو ہمارے وقت کے صف اول کے ایک ماہر معاشیات رابرٹ سولو کی طرف سے اس کے مقالے An Almost Practical Step 20 Towards Sustainability میں مزید بہتر بنایا گیا ہے اور شاندار طریقے سے اسے وسعت دی گئی ہے سولو کا

فارمولا بقاپذیری کو یوں دیکھتا ہے،''یہ ایک تقاضا ہے کہ اگلی نسل کو اس طرح چھوڑ دیا جائے کہ اس کے پاس وہ کچھ ہو جو کچھ یہ ایک ایسے معیار زندگی کو حاصل کرنے کے لیے جو کم از کم اتنا اچھا ہو جتنا ہمارا اپنا ہے اور اپنی اگلی نسل کی دیکھ بھال بھی اسی طرح کرنے کے لیے حاصل کرے، اس کے فارمولے کے کئی دلکش پہلو ہیں۔ اول معیارات زندگی کو قائم رکھنے پر فوکس کرنے سے جو ماحول کے تحفظ کے لیے محرک مہیا کرتا ہے، سولو ضروریات کی تکمیل پر برنٹ لینڈ کے ارتکاز توجہ کے دائرے کو وسعت دیتا ہے۔

دوم، سولو کے صاف ستھرے تکراری فارمولے میں مستقبل کی تمام نسلوں کے مفادات، ایسے انتظامات کے ذریعے جو ہر نسل اپنی جانشین نسل کے لیے کرتی ہے، توجہ حاصل کرتے ہیں۔ اس نسلیاتی تحفظ میں جس کی گنجائش سولو پیدا کرتا ہے ایک قابل تعریف جامعیت ہے۔

لیکن سولو کا بقاپذیر ترقی کا نیا فارمولا بھی کیا انسانیت کے مناسب طور پر وسیع تصور کو اپنے اندر جگہ دیتا ہے؟

جبکہ معیارات زیست کو قائم رکھنے پر ارتکاز توجہ کی کچھ واضح خوبیاں ہیں (سولو کے اس بات کو یقینی بنانے کی کوشش کرنے میں کہ آنے والی نسلیں بھی کم از کم اتنا ہی اچھا معیار زیست حاصل کر سکیں جتنا کہ ہمارا اپنا، گہری کشش کی حامل کوئی چیز ہے) لیکن پھر بھی یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا معیارات زیست کا احاطہ کرنا کافی حد تک اشتمالی ہے۔ خاص طور پر معیارات زیست کو قائم رکھنا وہی چیز ہے جو کہ لوگوں کی آزادی کو قائم رکھنا اور اس چیز کو حاصل کرنے اور حفاظت کرنے کی صلاحیت جس کی وہ قدر کرتے ہیں اور جن کو اہمیت دینے کی ان کے پاس وجہ ہے۔ ضروری نہیں کہ مخصوص مواقع کو اہمیت دینے کی ہماری وجہ ہمارے معیارات زیست میں ان کے اپنا حصہ ادا کرنے میں ہو یا زیادہ عمومی طور پر ہمارے اپنے مفادات میں ہو۔ (۱۸)

اس کی وضاحت کے لیے ان دوسری انواع کے مستقبل کے بارے میں ہمارے احساس ذمہ داری پر غور کیجیے، جنہیں تباہی کا خطرہ ہے۔ ہم انواع کے تحفظ کو محض اس وجہ سے، یا محض اس حد تک اہمیت نہیں دیتے کہ ان انواع کی موجودگی ہمارے اپنے معیارات زیست میں اضافہ کرتی ہے۔ مثلاً ایک شخص یہ فیصلہ کر سکتا ہے کہ ہمیں کچھ خطرے کے شکار جانداروں کی انواع کو مثلاً دھبے دار الوؤں کے تحفظ کو یقینی بنانے کے لیے وہ کچھ کرنا چاہیئے جو کچھ ہم کر سکتے ہیں۔ اگر وہ شخص یہ کہے تو اس میں کوئی تضاد نہیں ہوگا۔''میرے معیارات زندگی بڑی حد تک، بلکہ مکمل طور پر، دھبے دار

الوؤں کی موجودگی یا غیر موجودگی سے غیر متاثر رہیں گے۔ درحقیقت میں نے کبھی ایسا الو دیکھا بھی نہیں ہے۔ لیکن میں یہ پختہ یقین رکھتا ہوں کہ ہمیں ان الوؤں کو کالعدم نہیں ہونے دینا چاہئے۔ ان اسباب کی بنا پر جن کا انسانی زندگیوں کے معیارات سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔"(۱۹)

یہ وہ مقام ہے جہاں گوتم بدھ کی وہ دلیل جو ستاناپاٹا میں پیش کی گئی (س پر باب نمبر 9 غیر جانبدارانہ دلائل کی کثرت پر بحث کی گئی) براہ راست اور فوری طور پر برمحل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ہم دوسری انواع کی نسبت بہت زیادہ طاقتور ہیں۔ لہٰذا ان کے بارے میں ہماری کچھ ذمہ داری ایسی ہے جو طاقت کی اس غیر یکسانیت کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ ہماری تحفظاتی کوششوں کے بارے میں ہمارے پاس بہت سے دلائل ہو سکتے ہیں۔ جن میں سے سب کی سب سہارے اپنے معیارات زیست کی طفیلی نہیں ہیں (ضروریات کی تکمیل کی) اور جن میں سے کچھ کی کامیابی کا دارومدار ٹھیک ہمارے شعور اقدار اور ہماری امانت دارانہ ذمہ داری کے اعتراف پر ہوتا ہے۔

اگر انسانی زندگیوں کی اہمیت محض ہمارے معیار زیست اور ضرورت کی تکمیل میں پوشیدہ نہیں ہے بلکہ اس آزادی میں بھی ہے جس سے ہم لطف اندوز ہوتے ہیں تو پھر بقا پذیر ترقی کے تصور کو بھی اس کی مطابقت میں تشکیل دینا ہوگا۔ یہ اس میں ایک عقلمندی ہے کہ محض اپنی ضروریات کی تکمیل کو قائم رکھنے کے بارے میں نہ سوچا جائے بلکہ زیادہ وسیع طور پر اپنی آزادی کو قائم رکھنے یا وسعت دینے کے بارے میں سوچا جائے (بشمول اپنی ضروریات کی تکمیل کی ہماری آزادی کے) پس تعریفِ نَو کے بعد بقا پذیر آزادی کو برنٹ لینڈ اور سولو کے تجویز کردہ فارمولوں سے اس طرح وسعت دی جا سکتی ہے کہ وہ آج کے لوگوں کی حقیقی آزادیوں اور صلاحیتوں کے تحفظ اور جب ممکن ہو توسیع کا احاطہ کر سکے، بغیر آنے والی نسلوں کی ایسی ہی یا اس سے زیادہ آزادی حاصل کرنے کی صلاحیت پر سمجھوتہ کیے۔

قرون وسطیٰ کے ایک فرق کو استعمال کرتے ہوئے ہم نہ صرف مریض ہیں جن کی ضروریات غور و فکر کی مستحق ہیں بلکہ عامل بھی ہیں جن کی یہ فیصلہ کرنے کی آزادی کہ کس چیز کو اہمیت دینی ہے اور جس چیز کی ہم قدر کرتے ہیں اس کی پیروی کس طرح کرنی ہے، ہماری اپنی ضروریات اور مفادات سے بہت آگے جا سکتی ہیں۔ ہماری زندگیوں کی معنویت کو ہمارے اپنے معیارات زندگی یا ہماری اپنی ضروریات کی تکمیل کے چھوٹے سے ڈبے میں بند نہیں کیا جا سکتا۔ مریض کی واضح ضروریات اگرچہ جتنی بھی اہم ہیں لیکن وہ عامل کی مدلل اقدار کی اہم مناسبت کو گہنا نہیں سکتیں۔

حواشی

(۱) محبوب الحق کی طرف سے جو کہ پاکستان سے ایک صاحب بصیرت معیشت دان تھے جن کا انتقال 1998ء میں ہوا (جن کے ساتھ ہمارے طالبعلمی کے زمانے سے مجھے دوستی کا اعزاز حاصل تھا) پیش کئے گئے انسانی ترقی کے نقطۂ نظر کے پیچھے محرک، مجموعی قومی آمدنی (GNP) کے ذرائع پر مبنی تناظر سے خود انسانی زندگیوں کے پہلوؤں پر توجہ مرکوز کرنے کی طرف حرکت کرنا تھا (اس حد تک جس حد تک دستیاب بین الاقوامی کوائف اجازت دیں۔ اقوام متحدہ 1990ء سے لے کر آج تک باقاعدگی سے ''انسانی ترقی کی رپورٹیں'' شائع کر رہی ہے۔)

(۲) اس بات کو سمجھنا بہت اہم ہے کہ بطور ایک تصور کے آزادی کے یہ دو بہت واضح پہلو ہیں اور قدر پیمائی کے کچھ نقطۂ ہائے نظر کسی ایک پہلو کو کسی دوسرے کی نسبت بہتر طور پر گرفت میں لا سکتے ہیں۔ اس فرق کی نوعیت اور اس کے معانی کی تفتیش میرے کینتھ ایرو لیکچرز میں کی گئی تھی۔

Freedom and Social Choice; Included in my Book, Rationality and Freedom (Cambridge, MA: Harvard Universty Press 2002), Chapter 20-22.

(۳) صلاحیت کے نقطۂ نظر پر میرے کام کا آغاز انفرادی مفاد پر اس سے بہتر تناظر کی تلاش سے ہوا جو بنیادی اشیاء پر راؤلز کے فوکس میں پایا جا سکتا ہے۔ دیکھئے ''Equality for What?'' ایس ملک مورین کے ایڈیشن میں

Tanner Lectures on Human Values, Vol.1 Cambridge: Cambridge Universty Press, and SaltLake City UT:Universty ofUtah Press 1980.

لیکن جلد ہی یہ بات واضح ہوگئی کہ اس نقطۂ نگاہ کی بہت وسیع مناسبت ہو سکتی ہے۔ دیکھئے:

Commodities and Capabilities (1985)

Well Being, Agency and Freedom: (The Dewey Lectures 1984, Journal of Philosophy, 82 (1985)); The Standard of Living

(Cambridge: Cambridge Universty Press, 1987); In Equality Re-examined (Oxford: Oxford Universty Press and Cambridge; M.A Harvard Universty Press 1992.)

اس نقطۂ نگاہ کے ارسطو کے نظریات کے ساتھ تعلق کی طرف مجھے رہنمائی مارتھا نس بام نے کی، جس نے آگے چل کر اس پھلتے پھولتے ہوئے شعبے میں قائدانہ خدمات انجام دی ہیں اور اس نے اس طریقے کو جس سے یہ نقطۂ نظر آگے بڑھا ہے، بہت زیادہ متاثر کیا ہے۔ نیز دیکھیے ہماری مشترکہ مدوّن کتاب

The Quality of Life(Oxford; Clarendon Press 1993)

(۴) اگرچہ اکثر اوقات انفرادی صلاحیتوں کے بارے میں گفتگو کرنا آسان ہوتا ہے (جب اسے مماثل انفرادی وظائف کو حاصل کرنے کی قابلیت کے طور پر دیکھا جائے) تو ذہن میں یہ بات رکھنا اہم ہے کہ صلاحیتی نقطۂ نظر حتمی طور پر قابلِ قدر وظائف کے امتزاجات حاصل کرنے سے متعلق ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص کی عمدہ خوراک حاصل کرنے کی صلاحیت اور اچھی پناہ حاصل کرنے کی صلاحیت میں ایک سمجھوتہ ہو سکتا ہے (غربت ایسے مشکل انتخابات کو ناگزیر بنا دیتی ہے) اور ہمیں اس شخص کی ان مخلوط کامیابیوں کے مفہوم میں اس کی مجموعی صلاحیت کو دیکھنا ہے جو اس کے سامنے کھلی ہیں۔ لیکن پھر بھی اکثر اوقات انفرادی صلاحیتوں کے بارے میں گفتگو کرنا آسان ہوتا ہے (دوسری ضروریات کے پورا ہونے کے بارے میں کچھ مضمر مفروضے کے ساتھ) اور میں آنے والے صفحات میں پیش کاری کی سادگی کی خاطر وقتاً فوقتاً ایسا کرتا رہوں گا۔

(۵) آزادی کے لیے ''انسانی صلاحیت کی تشکیل'' کی مناسبت تحقیقات کے نئے رخ کی ضرورت کی طرف اشارہ کرتی ہے، جو دانشمندانہ اور تعمیری قویٰ کی ترقی سے نمٹے۔ ایک اہم انحراف جیمز ہیک مین کے ہاں دیکھا جا سکتا ہے اس کتاب میں:

The Economics, Technology and Neurosceince of Human Capability Formation, Proceedings of the National Academy of Sciences, 106 (2007).

(۶) حقیقی کامیابیوں پر خصوصی توجہ مبذول کرنے کے لیے ایک تجربی دلیل بھی ہے، جب اس صلاحیت کے بارے میں جو کوئی مخصوص افراد مفروضہ طور پر رکھتے ہوں کوئی شک ہو۔ یہ صنفی مساوات کے جائزے میں ایک اہم مسئلہ ہو سکتا ہے، جس میں انتہائی اہم کامیابیوں کی کوئی حقیقی شہادت تلاش کرنا اس انداز

میں حوصلہ افزا ہوسکتا ہے کہ ایک مماثل صلاحیت کے وجود میں یقین نہیں ہوسکتا۔ اس پر اور متعلقہ معاملات پر دیکھئے این فلپس کی۔

Engendering Democracy (London: Polity Press, 1991).

(۷) یہ نکتہ اکثر اٹھایا جاتا ہے کہ ظالمانہ اور مذموم آبائی روایات، جیسا کہ نوجوان عورتوں کے تناسلی اعضا کو کاٹنا، یا بے راہ رو عورتوں کے ساتھ عقوبتی رویہ ان ممالک میں روا نہیں رکھا جانا چاہئے جس میں وہ شخص ہجرت کر چکا ہے کیونکہ وہ اس ملک کے دوسرے شہریوں کے لیے باعث تکلیف ہوتے ہیں لیکن یقیناً ایسے رواجات کے خلاف فیصلہ کن دلیل ان کی دہشت انگیز نوعیت ہے، قطع نظر اس کے کہ وہ کہاں واقع ہوتے ہیں اور ان رواجات کو ختم کرنے کی انتہائی شدید ضرورت ان کے شکار لوگوں کی آزادی کے خاتمے کی بنیاد پر ہے بلا لحاظ اس کے کہ آیا امکانی تارکین وطن ترک وطن کرتے ہیں یا نہیں۔ یہ دلیل بنیادی طور پر عمومی طور پر آزادی کی اہمیت کے بارے میں ہے، بشمول متعلقہ خواتین کی آزادی کے۔ خواہ یہ رواجات دوسروں کے لیے تکلیف دہ ہوں۔ قدیم شہریوں کے لیے ان کے خلاف بمشکل ہی مضبوط ترین دلیل بنتی ہے جو کہ متاثرین کے ساتھ منسلک ہونی چاہئے نہ کہ ان کے ہمسایوں کے ساتھ

(۸) اس سوال پر بشمول ارسطو اور مل کی کثرتیت کے دیکھئے میرا مضمون:

Plural Utility, Proceedings of the Aristitolain Society, 81 (1980-81).

(۹) اس پر باب 16 ''جمہوریت کا عمل'' میں بحث کی جائیگی۔

(۱۰) سماجی حالات اور سیاسی ترجیحات پر منحصر عام تنوعات سے ہٹ کر اشتمالات اور اوزان کے بارے میں نئے اور دلچسپ سوالات اٹھانے کے امکان کو کھلا رکھنے کے لیے ایک مضبوط کیس ہے۔ مثال کے طور پر آزادی اور ہمہ گیریت کے دائرے کو سمجھنے کے لیے انسانی صلاحیتوں کے اطلاق کو آگے بڑھانے کے لیے حال ہی میں شائستگی جنسی اقدار پر خصوصی زور دینے کے لیے کچھ دلچسپ اور اہم دلائل اٹھائے گئے ہیں اس پر دیکھئے ڈروسیلا کارنیل کا بصیرت افروز تجزیہ اس کتاب میں

Developing Human Capabilities: Freedom, Universality, and Civility, in Defending Ideals: War Democracy and Political Struggles (New York Routledge, 2044)

(۱۱) نیز اوزان کا انتخاب عمل کی نوعیت پر منحصر ہوسکتا ہے۔ (مثال کے طور پر آیا ہم غربت کا جائزہ لینے کے

لیے صلاحیتی تناظر کا استعمال کر رہے ہیں یا صحت کی پالیسی کی رہنمائی کرنے کے لیے یا مختلف اشخاص کے مجموعی فوائد کی نابرابری کا جائزہ لینے کے لیے استعمال کر رہے ہیں) صلاحیتی معلومات کو استعمال کر کے مختلف سوالات سے نمٹا جا سکتا ہے اور اس میں ملوث مشتوں کا تنوع خاصے معقول طریقے سے اوزان کے قدرے مختلف انتخابات کی طرف لے جا سکتا ہے۔

(۱۲) اوزان کے سلسلوں کے استعمال (بجائے اوزان کے ایک منفرد سیٹ کے) کی تہہ میں پنہاں تجزیاتی اور ریاضیاتی مسائل، (باقاعدہ جزوی درجہ بندیاں پیدا کرنے کے لیے) تحقیق میرے درج ذیل مضامین میں کی گئی ہے۔

Interpersonal Aggregation and Partial Comparability, Econometrica, 38 (1970); on Economic Inequality (Oxford: Oxford Universty Press 1973).

جیمز فاسٹر کے ساتھ توسیع شدہ ایڈیشن 1977ء نیز دیکھئے این ریکا شیا پرومارٹینٹی کی

A New Approach to the Evaluation of Well Being and Poverty by Fuzzy Set Theory, Giornaldegli Economists, 53 (1994).

(۱۳) طریق کار کی انفرادیت کی تشخیص میں ملوث پیچیدگیوں پر دیکھئے سٹیون لیوکس کی

Individualism (Oxford: Blackwell, 1973),

نیز اس کی

Methodoligical Individualism Reconsiderd.
British Journal of Sociology, 19 (1968), along with the references cited by Luckes.

(۱۴) اس مسئلے پر باب نمبر 7 مقامیت، مناسبت اور دھوکہ میں بحث کی گئی۔

(۱۵) یہاں اجتماعی جرم اور ان افراد کے جرم کے مابین امتیاز کرنے کی گنجائش بھی ہے جو اس اجتماعیت کی تشکیل کرتے ہیں۔ اجتماعی احساس جرم کو بھی اس گروہ میں شامل افراد کے احساس جرم سے متمیز کیا جا سکتا ہے۔ اس پر دیکھئے مارگریٹ گلبرٹ کا مضمون:

Collective Guilt and Collective Guilt Feelings; Journal of Ethics, 6 (2002).

(۱۶) واضح طور پر ایسی باہم منسلک صلاحیتوں پر توجہ دینے کے خلاف کوئی ممانعت نہیں ہے، بلاشبہ توجہ دینے کی

دلیل خاصی مضبوط ہوسکتی ہے۔ جیمز ای فاسٹر اور کرسٹوفر ہینڈی نے باہمی طور پر منحصر صلاحیتوں کے کردار اور عمل کی تحقیقات اپنے بصیرت افروز مقالے میں کی ہے جو یہ ہے۔

External Capabilities; Mimographed (vanderbuilt Universty January 2008.) Freedom opportunity and Well Being Mimographed (Vanderbuilt Universty, 2008), and also salina Alkire and James E.Foster; Counting and Multidimentional Poverty Measurements; OPHI working Paper 7 (Oxford Universty 2007).

(۱۷) اس پر دیکھئے کوامے انتھونی آپیاہ کی

The Ethics ofIdentity (Prince, NJ: Princeton Universty Press 2005), and Amartya Sen, Identity and Voilence: The Illusion of Destiny (New York: W.W. Norton of Co; and London: Allen Lane, 2006).

(۱۸) خطرے کی زد میں ایسے جانداروں کو ان ماحولیاتی مصائب سے بچانے میں مدد کرنے کے لیے (جو ان افراد کی زندگیوں کو براہ راست متاثر نہ کریں جو ایسا عہد کرتے ہیں) عہد کو سمجھنے میں خود سے متعلقہ محرکات سے آگے جانے کی ضرورت بھی موجود ہے۔ سمندری سطح کے بلند ہونے سے طغیانی کے خطرات مثلاً مالدیپ یا بنگلہ دیش میں ان لوگوں کے خیالات اور اعمال کو بھی متاثر کرسکتے ہیں جو خود ان غیر محفوظ مقامات پر موجود آبادیوں کو پیش آنے والے خطرات سے متاثر نہیں ہوں گے۔

(۱۹) دیکھئے اس پر بحث باب نمبر 8 ''عقلیت اور دوسرے لوگ'' میں۔

12

صلاحیتیں اور وسائل

اس بات پر کہ آمدنی یا دولت افادیت کو پرکھنے کا ایک ناموزوں طریقہ ہے، ارسطو کی طرف سے Nichomachean Ethics میں بحث کی گئی تھی، دولت واضح طور پر وہ نیکی نہیں ہے جسے ہم تلاش کر رہے ہیں کیونکہ یہ محض مفید ہے اور کسی اور چیز کی خاطر ہے، [1] دولت ایک ایسی چیز نہیں ہے جسے ہم اس کی اپنی خاطر اہمیت دیتے ہوں نہ ہی یہ غیر متغیر طور پر اس بات کا کوئی عمدہ اشارہ ہے کہ دولت کی بنیاد پر ہم کس قسم کی زندگیاں حاصل کر سکتے ہیں۔ ایک شدید معذوری والے شخص کو اپنے صحت مند جسم والے ہمسائے سے محض اس وجہ سے زیادہ خوشحال نہیں سمجھا جا سکتا کہ اس کی آمدنی زیادہ ہے یا اسکی دولت زیادہ ہے۔ بلاشبہ ایک زیادہ دولت والا معذور شخص ایسی بہت سی پابندیوں سے جکڑا ہوگا جن سے یہ جسمانی معذوری سے آزاد غریب تر شخص آزاد ہوگا۔ ان فوائد کا اندازہ لگانے میں جو مختلف لوگ ایک دوسرے کے مقابلے رکھتے ہیں ہمیں ان مجموعی صلاحیتوں پر نگاہ کرنی ہوگی جن سے لطف اندوز ہونے کا وہ اہتمام کرتے ہیں۔ صلاحیتی نقطۂ نظر کو اس وسائل مرتکز نقطۂ نظر پر جس میں قدر پیمائی کی بنیاد کے طور پر آمدنی اور دولت پر ارتکاز کیا جاتا ہے ترجیح دینے کی یہ یقیناً ایک اہم دلیل ہے۔

کیونکہ صلاحیت کا تصور حقیقی آزادی سے منسلک ہے لہٰذا یہ کسی شخص کی حقیقی صلاحیت کو، ان مختلف چیزوں کے کرنے کے لیے جنہیں کرنے کو وہ اہمیت دیتا ہے، بنیادی کردار دیتا ہے۔ صلاحیتی نقطۂ نظر انسانی زندگیوں پر فوکس کرتا ہے نا کہ صرف ان وسائل پر جو لوگ رکھتے ہیں، ایسی اشیائے

آسائش کی ملکیت یا ان کے استعمال کی شکل میں جو کوئی شخص رکھ سکتا ہے۔ آمدنی اور دولت کو اکثر اوقات انسانی کامیابی کا بنیادی پیمانہ سمجھا جاتا ہے۔ توجہ کے فوکس میں وسائل زندگی سے ان حقیقی مواقع کی طرف تبدیلی سے جو کہ ایک شخص رکھتا ہے، صلاحیتی نقطۂ نظر ان معیاری قدر پیمائی کے نقطۂ ہائے نظر میں جو معاشیات اور معاشرتی علوم میں کثرت سے استعمال ہوتے ہیں، ایک خاصی انقلابی تبدیلی کو اپنا نشانہ بناتا ہے۔

یہ سیاسی فلسفے میں کچھ معیاری نقطۂ ہائے نظر میں وسائل کی طرف رخ سے ایک حقیقی انحراف کا بھی آغاز کرتا ہے، مثال کے طور پر جان راؤلز کے بنیادی اشیاء پر فوکس سے (جو اس کے اصول فرق میں سمویا ہوا ہے) اس کے نظریہ انصاف میں تقسیمی مسائل کا جائزہ لینے کے لیے۔ بنیادی اشیاء ہمہ مقصدی ذرائع ہیں جیسا کہ آمدنی اور دولت اختیارات اور دفتری مراعات عزت نفس کی سماجی بنیادیں اور علیٰ ہذا القیاس۔ وہ بذاتِ خود قیمتی نہیں ہیں لیکن وہ مختلف حدوں تک اس چیز کی پیروی میں مدد دے سکتے ہیں جن کی ہم قدر کرتے ہیں۔ بہرحال، اگرچہ بنیادی اشیاء زیادہ سے زیادہ انسانی زندگی کے قابل قدر مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہیں لیکن راؤلز کے اصول ہائے انصاف میں خود انہیں تقسیمی مساوات کو پرکھنے کا ایک بنیادی اشارہ سمجھا گیا ہے۔ اس واضح ادراک کے ذریعے کہ اطمینان بخش انسانی زندگی کے ذرائع بذات خود اچھی زندگی کے مقاصد نہیں ہیں (وہ نقطۂ جسے ارسطو اٹھا رہا تھا) صلاحیتی نقطۂ نظر قدر پیمائی کے عمل کے دائرے میں ایک اہم توسیع لانے میں مدد دیتا ہے۔ (1)

غربت بطور صلاحیت سے محرومی

اس تناظر میں مرکزی مسائل میں سے ایک مسئلہ غربت کے پیمانے کا ہے۔ غربت کی شناخت کم آمدنی کے ساتھ خوب مسلمہ ہے، لیکن اب تک اس کی ناموزونیت کے بارے میں بہت ٹھوس لٹریچر آ چکا ہے۔ راؤلز کا بنیادی اشیاء پر فوکس آمدنی کی نسبت زیادہ جامع ہے۔ (بلاشبہ آمدنی اس کا صرف ایک جزو ہے) لیکن راؤلز کے تجزیے میں بنیادی اشیاء کے تعین کی رہنمائی بھی اس کی عمومی ہمہ مقصدی ذرائع کی تلاش سے ہوتی ہے، جن کی آمدنی اور دولت خصوصی ـــــ اور خصوصی طور پر اہم مثالیں ہیں۔

تاہم مختلف لوگوں میں آمدنی اور دوسری بنیادی اشیاء کو اچھی زندگی کی خصوصیات اور انسانی زندگی میں قابلِ قدر قسم کی آزادی کی خصوصیات میں تبدیل کرنے کے بالکل مختلف مواقع ہوتے ہیں۔

لہٰذا وسائل اور غربت کے درمیان تعلق قابل تغیر بھی ہے اور متعلقہ لوگوں اور اس ماحول کے ساتھ جس میں وہ رہتے ہیں—— فطری اور سماجی دونوں—— کی خصوصیات سے گہرے طور پر مشروط بھی۔ (۲)

درحقیقت مختلف قسم کے اتفاقی حالات ہیں، جو آمدنی کی اس قسم کی زندگیوں میں تحویل پر منتج ہوتے ہیں جو لوگ گزار سکتے ہیں۔ اختلاف کے کم از کم چار اہم ذرائع ہیں۔

(1) ذاتی تنوعات

لوگوں کے اندر ان کی عمر، صنف، معذوری، بیماری کا شکار ہونے کی کیفیت وغیرہ وغیرہ کے حوالے سے غیر مساوی جسمانی خصوصیات ہوتی ہیں جو ان کی ضروریات کو کافی متنوع بنا دیتی ہیں مثال کے طور پر ایک معذور یا بیمار شخص کو وہی بنیادی چیزیں کرنے کے لیے زیادہ آمدنی کی ضرورت ہوتی ہے، جنہیں ایک کم بیمار شخص ایک مقررہ آمدنی کے معیار کے ساتھ کر سکتا ہے۔ بلاشبہ کچھ کمزوریاں علاج یا مصنوعی عضو بندی پر بہت زیادہ اخراجات کے ساتھ بھی کلی طور پر قابلِ اصلاح نہیں ہوتیں۔

(2) طبعی ماحول میں تنوعات

ایک مقررہ آمدنی کس حد تک جا سکتی ہے، اس کا انحصار ماحولیاتی حالات پر بشمول آب و ہوا کے حالات پر ہے جیسا کہ درجہ حرارت کی حدود یا طغیانیاں۔ ضروری نہیں ہے کہ ماحولیاتی حالات ناقابل تبدیل ہوں۔ انہیں اجتماعی کوششوں سے بہتر بنایا جا سکتا ہے یا آلودگی اور جنگلات کی کٹائی سے بدتر لیکن ایک تنہا فرد کو بہت سے ماحولیاتی حالات کو آمدنیوں اور ذاتی وسائل کو زندگی کے وظائف اور معیار میں تبدیل کرنے میں، 'جیسے ہیں' کی بنیاد پر لینا پڑے گا۔

(3) سماجی آب و ہوا میں اختلافات

ذاتی وسائل کی وظائف میں تبدیلی سماجی حالات سے بھی متاثر ہوتی ہے، بشمول عوامی صحت کی دیکھ بھال اور وبائیات، عوامی تعلیم کے انتظامات اور اس مخصوص مقامیت میں جرائم اور تشدد کے غلبے یا غیر موجودگی کے۔ عوامی سہولیات سے ہٹ کر معاشرتی تعلقات کی نوعیت بھی بہت اہم ہو سکتی ہے جیسا کہ سماجی سرمایہ پر حالیہ لٹریچر نے زور دیا ہے۔ 2

(4) تعلقاتی تناظرات میں فرق

ایک معاشرے میں طرزِ عمل کے مسلمہ طریقے بھی حقیقی طور پر آمدنی کی ضروریات کو مختلف بنا سکتے ہیں، وہی ابتدائی وظائف حیات حاصل کرنے کے لیے ; مثال کے طور پر عوام میں بغیر شرمندگی کے ظاہر ہونا، اعلیٰ لباس اور دوسرے مرئی اخراجات کا تقاضا کرے گا ایک امیر تر معاشرے میں بہ نسبت ایک غریب تر معاشرے کے (جیسا کہ دو صدیوں سے زیادہ عرصہ گزارا آدم سمتھ نے Wealth of Nations) میں کیا۔[۳] اس چیز کا اطلاق، معاشرتی زندگی میں حصہ لینے کے لیے اور یہاں تک کہ بہت سے تناظرات میں عزت نفس کی ابتدائی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے مطلوب ذاتی وسائل پر ہوتا ہے۔ یہ بنیادی طور پر ایک بین المعاشرتی اختلاف ہے، لیکن یہ مختلف ممالک میں رہائش پذیر دو اشخاص کے اضافی فوائد کو بھی متاثر کرتا ہے۔ [۴]

غربت کے مختلف ذرائع کے درمیان محرومیوں کے کچھ جوڑے بھی بن سکتے ہیں اور غربت کو سمجھنے اور اس سے نمٹنے کے لیے عوامی پالیسی بنانے میں یہ ایک بنیادی طور پر اہم سوچ ہو سکتی ہے۔ 3 بڑھاپا معذوری یا بیماری جیسی معذوریاں آدمی کے روزی کمانے کی صلاحیت کو کم کر دیتی ہیں۔ لیکن وہ آمدنی کو صلاحیت میں تبدیل کرنے کو اور بھی مشکل بنا دیتی ہیں، کیونکہ ایک بوڑھے یا زیادہ معذور یا زیادہ شدید طور پر بیمار شخص کو مزید آمدنی کی ضرورت ہوگی۔ (مدد کے لیے مصنوعی اعضا کے لیے، علاج کے لیے) تاکہ وہ وہی وظائف حیات حاصل کر سکے۔ (خواہ یہ کامیابی درحقیقت بالکل ممکن بھی ہو)[۵] لہٰذا حقیقی غربت (صلاحیتوں سے محرومی کی شکل میں) آسانی سے بہت زیادہ شدید ہو سکتی ہے اس کی نسبت جتنی ہم آمدنی کے کوائف سے نتیجہ نکال سکتے ہیں یہ عمر رسیدہ اور دوسرے گروہوں کی مدد کرنے کے لیے جنھیں ان کی کم آمدنی کمانے کی صلاحیت پر مستزاد تحویل کی مشکلات ہیں عوامی اقدامات کا اندازہ لگانے میں ایک بنیادی معاملہ ہو سکتا ہے۔ [۶]

خاندان کے اندر سہولیات اور مواقع کی تقسیم غربت کے بارے میں آمدنی کے نقطۂ نگاہ کے لیے مزید پیچیدگیاں پیدا کرتی ہے۔ آمدنی اس کے کمانے والے افراد کے ذریعے خاندان کو حاصل ہوتی ہے، نہ کہ تمام افراد کو جو اسکے اندر ہوں بلالحاظ عمر، صنف اور کام کرنے کی صلاحیت اگر خاندانی آمدنی کو خاندان کے چند افراد کے مفادات کو آگے بڑھانے کے لیے دوسروں کو چھوڑ کر، غیر متوازن طریقے سے استعمال کیا جائے۔ (مثال کے طور پر اگر خاندان کے وسائل کی تقسیم میں لڑکوں کو لڑکیوں پر منظم ترجیح دی جاتی ہے) تو پھر نظر انداز شدہ افراد (زیرِ غور مثال میں لڑکیوں) کی محرومی کی حد کی عکاسی خاندان کی کل آمدنی میں ٹھیک طرح سے نہیں ہوگی۔ 4 بہت سے تناظرات

میں یہ ایک بہت اہم معاملہ ہے۔ ایشیا اور افریقہ کے بہت سے ممالک میں خاندانی تقسیم میں جنسی تعصب ایک بڑا عامل محسوس ہوتا ہے۔ لڑکیوں کی محرومی کا جائزہ زیادہ فوری طور پر اور زیادہ قابل اعتماد طریقے سے۔ صلاحیتی فقدان پر نگاہ ڈالنے سے لگایا جاتا ہے۔ جس کی عکاسی مثال کے طور پر زیادہ اموات، بیماری، غذائی کمی یا طبی غفلت سے ہوتی ہے۔ جو مختلف خاندانوں کی آمدنیوں کا تقابل کرنے کی بنیاد پر دیکھا جاسکتا ہے۔ (۷)

معذوری، وسائل اور صلاحیت

محرومی کی فہمید میں معذوری کی مناسبت کا اندازہ دنیا میں اکثر کم لگایا گیا ہے اور یہ صلاحیت کے تناظر کی طرف توجہ دینے کے لیے اہم ترین دلائل میں سے ایک ہے۔ جسمانی یا ذہنی معذوری والے لوگ نہ صرف دنیا میں انتہائی محروم انسان ہیں بلکہ اکثر اوقات وہ انتہائی نظر انداز شدہ بھی ہیں۔ دنیا میں معذوری کے عالمی مسئلے کا حجم حقیقت میں بہت زیادہ ہے۔ چھ سو ملین سے زیادہ لوگ۔ تقریباً ہر دس میں سے ایک انسان۔ کسی نہ کسی اہم معذوری کے ساتھ زندہ ہے۔ [5] ان میں سے چار سو ملین سے زیادہ ترقی پذیر ممالک میں رہتے ہیں۔ مزید برآں، ترقی پذیر دنیا میں معذور لوگ آمدنی کے لحاظ سے غریبوں میں غریب ترین ہیں، بلکہ مستزاد یہ کہ صحیح الجسم لوگوں کی نسبت ان کی آمدنی کی ضرورت زیادہ ہے کیونکہ انہیں نارمل زندگیاں بسر کرنے کی کوشش کرنے کے لیے اور اپنی معذوری کی تکلیف کو کم کرنے کے لیے رقم اور امداد کی ضرورت ہوتی ہے۔ آمدنی کمانے کی صلاحیت کی خرابی جسے کمانے کی معذوری کہا جاسکتا ہے، تحویل کی معذوری، سے دو چند اور اپنے اثر کے لحاظ سے بہت بڑی ہو جاتی ہے، یعنی آمدنی اور وسائل کو اچھی زندگی میں تحویل کرنے کی مشکل ٹھیک معذوری کی وجہ سے۔

معذوری سے تحویل کی دشواری کی وضاحت کچھ تجربی نتائج کے ساتھ، سلطنت متحدہ (برطانیہ) میں غربت کے ایک رہنما مطالعے سے ہوتی ہے، جو وابے ککلیز کی طرف سے ایک ایسے نمایاں مقالے میں کیا گیا، جو سرطان سے اسکی بے وقت موت سے تھوڑا عرصہ پہلے کیمبرج یونیورسٹی میں منعقد کیا گیا۔ یہ کام بعد میں ایک کتاب کی شکل میں شائع کیا گیا۔ [6] ککلیز نے یہ دریافت کیا کہ 17.9 فیصد لوگ ایسے خاندانوں میں رہتے ہیں جو غربت کی لکیر سے نیچے زندگی بسر کرتے ہیں۔ اگر معذور فرد والے خاندانوں کے افراد کی طرف توجہ منعطف کی جائے تو خطِ غربت سے نیچے زندگی بسر کرنے والے ایسے افراد کا فیصد 23.1 بنتا ہے۔ پانچ فیصد اعشاریہ کا یہ فرق بڑی حد تک

معذوری سے وابستہ دشواری اور معذور لوگوں کی دیکھ بھال کی آمدنی کی دشواری کی بڑی حد تک عکاسی کرتا ہے۔ اگر اب تحویل کی دشواری کو متعارف کروایا جائے اور معذوری کی دشواریوں کو کم کرنے کے لیے زیادہ آمدنی کی ضرورت پر توجہ دی جائے تو معذور افراد والے خاندانوں میں افراد کا تناسب چھلانگ لگا کر 47.4 فیصد تک پہنچ جاتا ہے جو کہ خطِ غربت سے نیچے افراد (17.9 فیصد) کی شرح سے بیس فیصد اعشاریہ زیادہ ہے۔ مجموعی طور پر ساری آبادی کے لیے اگر تقابلی تصویر پر ایک اور زاویے سے نگاہ ڈالی جائے تو معذور افراد کے ساتھ رہنے والے خاندانوں میں رہنے والے افراد کے لیے زائد بیس فیصد اعشاریہ میں سے تقریباً ایک چوتھائی کو آمدنی کی دشواری سے منسوب کیا جا سکتا ہے اور تین چوتھائی کو تحویل کی دشواری کے ساتھ (وہ مرکزی مسئلہ جو صلاحیتی تناظر کو آمدنیوں اور وسائل کے تناظر سے متمیز کرتا ہے)۔

معذوری کے اخلاقی اور سیاسی تقاضوں کی فہمید اہم ہے نہ صرف اس وجہ سے کہ یہ انسانیت کا ایک وسیع پیمانے پر پھیلا ہوا اور خرابی پیدا کرنے والا پہلو ہے بلکہ اس لیے بھی کہ معذوری کے بہت سے المناک نتائج پر حقیقی طور پر پُرعزم معاشرتی مدد اور تخیلاتی مداخلت سے قابو پایا جا سکتا ہے۔ معذوری سے نمٹنے کی پالیسیوں کا دائرہ بہت وسیع ہوسکتا ہے، جس میں ایک طرف معذوری کے اثرات کو کم کرنا شامل ہے اور دوسری طرف معذوریوں کی افزائش کو روکنے کے پروگرام شامل ہیں۔ اس بات کو سمجھنا انتہائی اہم ہے کہ بہت سی معذوریوں کا سدباب ممکن ہے اور نہ صرف معذوری کی سزا کو کم کرنے کے لیے بہت کچھ کیا جا سکتا ہے بلکہ اس کے وقوع کو کم کرنے کے لیے بھی۔

بلاشبہ ان چھ سو ملین معذور لوگوں کا خاصا کم تناسب ان حالات کا شکار یا تو قیام حمل کے دوران ہوا یا بلکہ وضع حمل کے وقت مثال کے طور پر، ماں کی غذائی قلت اور بچوں کی غذائی کمی بچوں کو بیماری اور صحت کی معذوری کا شکار بنا سکتی ہیں۔ اندھا پن ایسی بیماریوں کے نتیجے میں پیدا ہوسکتا ہے جو جراثیم آلودگی اور صاف پانی کی کمی سے وابستہ ہیں، دوسری معذوریاں پولیو، خسرہ اور ایڈز کے اثرات سے شروع ہوسکتی ہیں ساتھ ہی ساتھ سڑک کے حادثات اور کام کے دوران چوٹوں سے۔ ایک اور مسئلہ زمینی خندقوں کا ہے جو دنیا کے شورش زدہ علاقوں میں پھیلی ہوئی ہیں اور جو لوگوں کو معذور اور قتل کرتی ہیں خاص طور پر بچوں کو معذوری کے خلاف سماجی مداخلت کو اپنے اندر بچاؤ اور ساتھ ہی ساتھ تکلیف کو کم کرنے کے انتظام کو شامل کرنا ہوگا۔ اگر انصاف کے تقاضوں کو، واضح

ناانصافیوں کے خاتمے پر ترجیح دینی ہے۔(جیسا کہ میں اس پوری کتاب میں دلائل دیتا رہا ہوں) بجائے ایک کامل منصفانہ معاشرے کی طول طویل تلاش کے، تو پھر انصاف کو آگے بڑھانے کی مہم میں معذوری کا تدارک اور اس کو کم کرنا لازماً مرکزی حیثیت رکھے گا۔اس بات کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ عقلمندانہ اور انسانیت کے جذبے سے مداخلت سے کیا کچھ حاصل کیا جاسکتا ہے، یہ بات حیرت انگیز ہے کہ بہت سے معاشرے معذوری کے غیر شراکت دارانہ بوجھ کے غلبے کے بارے کیں کسی حد تک غیر فعال اور نچنت ہیں۔اس غیر فعالیت کو تقویت پہنچانے میں تصوراتی قدامت پسندی ایک اہم کردار ادا کرتی ہے۔خاص طور پر آمدنی کی تقسیم پر بطور تقسیمی منصفی کے بنیادی رہنما کے ارتکاز توجہ معذوری کی مصیبت اور اس کے سماجی تجزیے کے لیے اخلاقی اور سیاسی اثرات کی فھمید کو روکتا ہے۔یہاں تک کہ مبنی بر آمدنی غربت کے نظریات کا مسلسل استعمال (جیسا کہ لوگوں کی اس تعداد کی طرف بار بار رجوع کرنا جو ایک یا دو ڈالر روزانہ سے کم آمدنی پر گزارہ کرتے ہیں--- بین الاقوامی تنظیموں کی طرف سے ایک ہر دلعزیز عمل) سماجی محرومی کے بھرپور عذاب سے توجہ ہٹا سکتا ہے جو تحویل کی معذوری کو کمانے کی معذوری کے ساتھ مخلوط کر دیتا ہے۔دنیا میں چھ سوملین معذور افراد محض کم آمدنی کے عذاب میں مبتلا نہیں ہیں۔ان کی اچھی زندگی بسر کرنے کی آزادی مختلف طریقوں سے مسخ کی جاتی ہے۔جو ان لوگوں کو خطرے میں رکھنے کے لیے انفرادی طور پر اکٹھے عمل کرتے ہیں۔

راوُلز کا بنیادی اشیا کا استعمال

صلاحیتوں اور وسائل کے درمیان فرق کو مدنظر رکھتے ہوئے ان اسباب کی بنا پر جو اس سے پہلے ذکر ہو چکے ہیں جان راوُلز کے اصول فرق کے بارے میں متشکک نہ ہونا مشکل ہے، جو معاشرے کی اداراتی بنیاد کے لیے اس کے انصاف کے اصولوں میں تقسیمی مسائل کا اندازہ لگانے میں کلی طور پر بنیادی اشیاء پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔یہ اختلاف اہم ہونے کے باوجود بلاشبہ حقیقی آزادی کی اہمیت کے بارے میں راوُلز کی فکرمندی کی کمی کو ظاہر نہیں کرتا---ایک ایسا نکتہ جو میں نے پہلے بھی اس کتاب میں اٹھایا ہے۔

اگرچہ راوُلز کے اصول ہائے انصاف بنیادی اشیاء پر توجہ مرکوز کرتے ہیں لیکن وہ کسی اور جگہ وہ اس وسائل پر فوکس کی لوگوں کی حقیقی آزادی پر بہتر گرفت کی خاطر اصلاح کرنے کی ضرورت پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔راوُلز کی محروم لوگوں کے ساتھ نفوذ پذیر ہمدردی کا اظہار اس کی تحریروں میں بھرپور

طریقے سے ہوتا ہے۔
درحقیقت راؤلز خصوصی ضروریات کے لیے خصوصی اصلاحات تجویز کرتا ہے جیسا کہ معذوری اور دشواری اگرچہ یہ اس کے اصول ہائے انصاف کا حصہ نہیں ہے۔ یہ اصلاحات معاشرے کے لیے بنیادی اداراتی ڈھانچے کے قیام کے وقت بلکہ آئینی مرحلے پر درنہیں آتیں بلکہ ایک ایسی چیز کے طور پر آتی ہیں جسے بعد میں اس طرح قائم کئے گئے اداروں کے استعمال میں خاص طور پر ''قانون سازی کے مرحلے پر'' سامنے آنا چاہئے۔ یہ چیز راؤلز کے محرک کے دائرے کو خاصا واضح کر دیتی ہے اور پوچھا جانے والا سوال یہ رہ جاتا ہے کہ آیا راؤلز کے اصول ہائے انصاف میں وسائل اور بنیادی اشیاء کے تناظر کے جزوی اندھے پن کی اصلاح کرنے کا یہ کوئی مناسب طریقہ ہے۔
اس بلند مقام میں جو راؤلز بنیادی اشیاء کے پیمائش کے نظام کو دیتا ہے اس حقیقت کی عمومی اہمیت کو کم کیا گیا ہے کہ مختلف لوگوں میں ذاتی خصوصیات کی بنا پر یا طبعی یا سماجی ماحول کے اثرات کی وجہ سے، یا نسبتاً محرومی کی وجہ سے (جب کسی شخص کے مطلق فوائد، دوسروں کے مقابلے میں اس کی اضافی حیثیت پر منحصر ہوں) عمومی وسائل کو (جیسا کہ آمدنی اور دولت) کو صلاحیتوں میں تبدیل کرنے کے بہت وسیع فرق کے ساتھ مواقع بن سکتے ہیں۔ جو وہ حقیقی طور پر کر سکتے ہیں یا نہیں کر سکتے۔
تحویل کے مواقع میں اختلافات، محض خصوصی ضرورت کا معاملہ نہیں ہیں بلکہ یہ انسانی حالت اور متعلقہ سماجی حالات میں نفوذ پذیر اختلافات کو ظاہر کرتے ہیں جو بڑے درمیانے اور چھوٹے ہو سکتے ہیں۔
راؤلز بلاشبہ ''خصوصی ضروریات'' کی شرائط کے بالآخر ابھرنے کی بات کرتا ہے (مثال کے طور پر نابیناؤں یا ان لوگوں کے بارے میں جو بصورت دیگر واضح طور پر معذور ہوں) اپنی انصاف کی کثیر المراحل کہانی سنانے میں ایک بعد کے مرحلے میں۔ یہ تحرک محرومی کے بارے میں راؤلز کی گہری تشویش کی طرف اشارہ کرتا ہے، لیکن اس طریقے کا دائرہ جس میں وہ اس نفوذ پذیر مسئلے سے نمٹتا ہے، خاصا محدود ہے۔۔ اول، یہ اصلاحات جس حد تک بھی واقع ہوتی ہیں، اس وقت واقع ہوتی ہیں جب بنیادی اداراتی ڈھانچہ راؤلز کے اصول ہائے انصاف کے ذریعے قائم ہو چکتا ہے۔ ان بنیادی اداروں کی نوعیت ایسی خصوصی ضروریات سے ہرگز متاثر نہیں ہوتیں (بنیادی اشیاء جیسا کہ آمدنیاں اور دولت اداراتی بنیاد قائم کرنے میں تقسیمی مسائل سے نمٹتے ہوئے اصول فرق کے

کردار کے ذریعے راج کرتی ہیں۔

دوم، بعد کے مرحلے پر بھی جب خصوصی ضروریات کی طرف خصوصی توجہ دی گئی ہے تو بھی مختلف لوگوں کے درمیان تحویل کے مواقع میں ہمہ جا موجود اختلافات سے سمجھوتہ کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ نمایاں اور آسانی سے قابل شناخت معذوریاں (جیسا کہ نابینا پن) بلاشبہ توجہ دینے کے لیے اہم ہیں لیکن بہت سے مختلف طریقوں میں اختلافات (جو مثال کے طور پر، بیماری کا زیادہ شکار ہونے کی اہلیت، زیادہ خراب وبائی ماحول، ذہنی اور جسمانی معذوریوں کی مختلف سطوح اور اقسام وغیرہ سے متعلق ہوں) سماجی انتظامات اور سماجی حصول نتائج کے بارے میں غور کرنے کے لیے وظائف اور صلاحیتوں پر معلوماتی فوکس کو اہم بنا دیتے ہیں، اداراتی ڈھانچہ قائم کرنے اور اس بات کو یقینی بنانے میں کہ وہ ٹھیک کام کریں اور انسانی اور ہمدردانہ استدلال کے مناسب استعمال کے ساتھ کام کریں۔

میں یہ یقین رکھتا ہوں کہ راؤلز آزادی اور صلاحیتوں کی تقسیم میں منصفی کی اپنی تشویش سے تحرک حاصل کرتا ہے، لیکن اصول فرق میں بنیادی اشیاء کے معلوماتی تناظر پر اپنے اصول ہائے انصاف کی بنیاد رکھنے سے وہ تقسیمی منصفیکے لیے منصفانہ اداروں کے تعین کو کلی طور پر بنیادی اشیاء کے نازک کندھوں پر ڈال دیتا ہے کہ وہ بنیادی اداراتی رہنمائی مہیا کریں۔ یہ اس کی صلاحیتوں کے بارے میں خفیہ تشویش کو اس اداراتی مرحلے پر اثر انداز ہونے کے لیے کافی گنجائش پیدا نہیں کرتا جس کے ساتھ اس کے اصول ہائے انصاف براہ راست متعلق ہیں۔

راؤلز کے نظریہ سے انحرافات

راؤلز کے ماورائی اداریت پر فوکس کے برخلاف اس کتاب میں کھوج لگایا گیا انصاف کا نقطۂ نظر ایک کامل منصفانہ معاشرے کے اظہار کے سلسلہ وار اور ترجیح وار منظر نامے کی پیروی نہیں کرتا۔ انصاف کی بڑھوتری پر اداراتی اور دوسری تبدیلیوں کے ذریعے فوکس کرتے ہوئے یہ نقطۂ نظر یہاں تحویل اور صلاحیتوں کے مسئلے کو گھٹا کر کسی دوسرے درجے کے معیار کی کسی چیز تک نہیں لے آتا، جسے بعد میں اٹھانا اور اس پر غور کرنا ہو۔ صلاحیت، محرومی اور ناانصافی کی نوعیت اور ذرائع کو سمجھنا بلاشبہ ان واضح ناانصافیوں کو ختم کرنے میں مرکزی حیثیت کا حامل ہے، جنہیں اچھی خاصی جانبدارانہ رضامندی کے ساتھ، عوامی استدلال کے ساتھ متعین کیا جا سکتا ہے۔ (۸)

راؤلز کے نقطۂ نظر کے اس کے اپنے (راؤلز کی طرف سے) تخصیص شدہ دائرے سے باہر بھی وسیع

اثرات ہوئے کیونکہ یہ معاصر سیاسی اور اخلاقی فلسفے میں انصاف پر اس قدر غالب طریقِ استدلال تھا۔ مثال کے طور پر ان لوگوں نے جنہوں نے ایک نئے اور زیادہ پر جوش نظریہ انصاف میں جو پوری دنیا کا احاطہ کرتا ہے، (انصاف کے ایسے عالمی نظریے کا دائرہ راؤلز کے ملک بہ ملک نقطۂ نظر سے بہت زیادہ وسیع ہے) ان تقسیمی فیصلوں کے لیے ایک مکمل درجہ بندی کی تلاش جاری رکھی ہے، جو پوری دنیا کے لیے ماورائی اداراتی انصاف کے لیے ضروری ہے۔7 بغیر کسی حیرت کے یہ نظریہ ساز صلاحیتوں پر مبنی ایک جزوی نامکمل درجہ بندی سے مطمئن نہیں ہیں اور جیسا کہ تھامس پوگ اسے بیان کرتا ہے محض ایک جزوی ترتیب وار درجہ بندی سے بہت زیادہ کا تقاضا موجود ہے، جو اس کو طے کرنے کے لیے کہ ایک اداراتی نظم کا نقشہ کس طرح بنانا چاہیے ضروری ہے۔8 میں پوری دنیا کے لیے ماورائی طور پر منصفانہ اداروں کا سیٹ بنانے والوں کے لیے خوش قسمتی کی خواہش کروں گا، لیکن ان لوگوں کے لیے جو کم از کم ایک لمحے کے لیے ان واضح ناانصافیوں کو کم کرنے پر غور کرنے کے لیے تیار ہیں جنہوں نے شدید طور پر دنیا کو عذاب میں مبتلا کر رکھا ہے، نظریہ انصاف کے لیے محض جانبدارانہ درجہ بندی کی مناسبت حقیقتاً بہت اہم ہو سکتی ہے۔(۹)

میں یہ گزارش کروں گا کہ بنیادی مسئلہ یہ نہیں ہے کہ آیا کہ کوئی سے دو متبادلات میں تقابل کرنے کے قابل ہونے کے لیے کسی خاص نقطۂ نظر کی مکمل دسترس ہے، بلکہ یہ ہے کہ آیا وہ تقابلات جو یہ کر سکتا ہے موزوں طور پر صحیح سمت میں اور مدلل ہیں۔ آزادیوں اور صلاحیتوں کے تقابلات ہمیں ٹھیک میدان میں لے جاتے ہیں اور ہمیں ایک مکمل درجہ بندی کی کشش سے مغلوب ہو کر اپنے آپ کو ایک مختلف میدان میں دوبارہ جانشین گزین نہیں کرنا چاہیے۔ (مکمل درجہ بندی کو اس سے آزادانہ طور پر دیکھا جاتا ہے جسے یہ مکمل طور پر ترتیب دیتی ہے)

صلاحیتی تناظر کی وسائل کے تناظر پر برتری اس کی مناسبت اور بنیادی اہمیت میں پنہاں ہے، نا کہ ایک مکمل درجہ بندی دینے کے اس کے کسی وعدے میں۔ بلاشبہ جیسا کہ ایلز بتھ اینڈرسن نے ترغیب دلاتے ہوئے بحث کی ہے، صلاحیتی نظامِ پیائش وسائل کے نظام پیائش سے برتر ہے کیونکہ یہ ذرائع کی نسبت مقاصد پر فوکس کرتا ہے، معذوروں کے خلاف امتیاز کو بہتر طور پر قابو کر سکتا ہے، ایسے وظیفہ میں انفرادی اختلافات کے بارے میں جو جمہوری اہمیت رکھتے ہیں، مناسب طور پر حساس ہے، اور عوامی خدمات کی منصفانہ ادائیگی کی رہنمائی کرنے کے لیے بہت موزوں ہے، خاص طور پر صحت اور تعلیم میں۔ 9

ڈوورکن کی مساواتِ وسائل

جبکہ راؤلز اپنے اصول ہائے انصاف میں، ابتدائی اشیاء کی فہرست کے ذریعے وسائل کے تناظر کو استعمال کرتا ہے، وسائل اور صلاحیتوں کے درمیان تحویلی اختلافات کو بالکل نظر انداز کرتے ہوئے ڈوورکن کا وسائل کے تناظر کا استعمال ان اختلافات پر فنکارانہ مارکیٹ کے رجحان والی سوچ کے ذریعے، خاص طور پر تحویلی دشواریوں کے خلاف بیمے کے لیے ایک تصوراتی قدیمی مارکیٹ کے استعمال کے ذریعے، غور کرنے کی واضح جگہ بنانے کے لیے ہے۔ اس خیالی تجربے میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ لوگ اولین صورت حال کی لاعلمی کے راؤلز کی طرح کے پردے کے نیچے، اس مفروضاتی مارکیٹ میں داخل ہوتے ہیں جو ان متعلقہ دشواریوں کے خلاف بیمہ فروخت کرتی ہے کیونکہ اس متصورہ صورت حال میں کوئی نہیں جانتا کہ کسے کون سی معذوری لاحق ہونے والی ہے، اگر کوئی ہے تو، لہٰذا وہ سب یہ بیمہ ممکنہ مصیبتوں کے خلاف خرید لیتے ہیں اور (گویا کہ بعد میں) وہ لوگ جنہیں یہ معذوری واقعتاً لاحق ہو جاتی ہے (جو معذوری لاحق ہونے سے اختتام کرتے ہیں) اپنی تلافیوں کا دعویٰ کر سکتے ہیں جیسا کہ بیمے کی مارکیٹوں کی طرف سے متعین کیا گیا تھا اور اس طرح تلافی میں دوسری قسم کے اور زیادہ وسائل حاصل کر لیتے ہیں، ڈوورکن یہ استدلال کرتا ہے کہ یہ اتنا منصفانہ ہے جتنا (آپ حاصل کر سکتے ہیں) حاصل کرنا آپ کے لیے ممکن ہے۔ اس چیز پر مبنی جسے وہ وسائل کی مساوات کی طرح موثر سمجھتا ہے۔

یہ یقیناً ایک دلچسپ اور انتہائی مختر عانہ تجویز ہے (رونالڈ ڈوورکن کے ساتھ آکسفورڈ میں دس سال تک ایک مشترکہ کلاس پڑھانے اور اس کے ذہن کی رسائی کو سمجھنے کے بعد، میں یقیناً اس سے کم کسی چیز کی توقع نہیں کر سکتا تھا) لیکن ایک ممکنہ مفروضاتی مارکیٹ کے بارے میں ایک شاندار تصوراتی خدمت انجام دینے کے بعد ڈوورکن سیدھا کسی ''چلتے بنو!'' قسم کے پروگرام میں جاتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ خاص طور پر ان لوگوں کو مخاطب کرتے ہوئے جو صلاحیت پر مبنی نقطۂ نظر سے زک پہنچائے ہوئے ہیں۔ (۱۰)

وہ یا تو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ صلاحیت کی مساوات درحقیقت بہبود کی مساوات کے برابر ہے یا یہ کہ یہ درحقیقت اسی حل کے برابر ہے جیسا کہ اس کی اپنی وسائل کی مساوات، جس صورت میں ہمارے درمیان کوئی حقیقی فرق باقی نہیں رہتا (اور صلاحیی نقطۂ نظر کو اپنانے میں کوئی برتری نہیں)۔

باوجود رونالڈ ڈوورکن کے کام کی بے حد تعریف کے مجھے یہ کہنا پڑتا ہے کہ میں یہ فیصلہ کرنے سے

کس قدر قاصر ہوں کہ میں اپنے تجزیے کا آغاز کہاں سے کروں کہ مبنی بر صلاحیت اس نقطۂ نظر کے خلاف دلیل میں کیا غلط ہے۔ اول (ایک بہت چھوٹے سے نکتے سے آغاز کرتے ہوئے محض اسے راستے سے نکالنے کے لیے) اگر صلاحیتی مساوات، بہبود کی خاطر صلاحیت کی مساوات کے برابر بھی ہوتی، تو بھی یہ وہی چیز ہوتی جو بہبود کی مساوات ہے۔[11] (صلاحیت اور کامیابی کے درمیان فرق پر پچھلے باب میں بحث کی گئی)۔ تاہم زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس کی پہلی پیش کاری سے ہی جو کچھ میں نے صلاحیتی تناظر کے بارے میں کہا تھا یہ واضح ہونا چاہئے تھا کہ میں نہ تو بہبود کی مساوات کی بات کر رہا ہوں نہ ہی بہبود حاصل کرنے کے لیے صلاحیت کی مساوات کی۔[12]

دوم، اگر وسائل کی مساوات، صلاحیت کی مساوات اور حقیقی آزادی سے بالکل مختلف نہیں ہے تو معیاراتی طور پر اول الذکر کے بارے میں سوچنا بجائے آخر الذکر کے کیوں زیادہ دلچسپ ہے کیونکہ جبکہ وسائل دوسرے مقاصد کے لیے صرف آلاتی طور پر بطور ذرائع کے اہم ہیں؟ کیونکہ وسائل محض مفید ہیں اور کسی اور چیز کی خاطر ہیں، (جیسا کہ ارسطو نے اسے بیان کیا) اور کیونکہ وسائل کی مساوات کا کیس حتمی طور پر اُس 'کسی اور چیز' پر انحصار کرتا ہے، تو کیوں نہ وسائل کی مساوات کو بطور صلاحیت کی مساوات کو حاصل کرنے کے ایک طریقے کے اپنی جگہ پر رکھا جائے۔ اگر دونوں کے درمیان انطباق حقیقتاً صادق آتا ہے تو؟

بلاشبہ کسی ایسی چیز کے بارے میں یہ سوچنے میں کوئی ریاضیاتی مشکل نہیں ہے جسے ایک مقصد کے طور پر دیکھا جا سکے (جیسا کہ افادیت یا صلاحیت) کسی اور چیز کی برابر مقدار کے مفہوم میں (جیسا کہ آمدنی یا ذریعہ) جو اسکے جوابی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ذریعے کا کام دے اس وقت تک جب تک کہ موخر الذکر آلاتی طور پر اس قدر طاقتور ہے کہ وہ ہمیں اول الذکر کی کسی مخصوص سطح تک پہنچنے کی اجازت دے۔ یہ تجزیاتی تکنیک معاشی نظریے میں بہت زیادہ استعمال کی گئی ہے، جو خاص طور پر افادیت کے تجزیے سے نمٹتی ہے، افادیت کے بارے میں براہ راست نہیں بلکہ مترادف آمدنیوں کے مفہوم میں سوچتے ہوئے (جسے اکثر اوقات ''بالواسطہ افادیت'' کہا جاتا ہے) صلاحیت کی مساوات اور ڈوورکن کی وسائل کی مساوات جسے اس مفہوم میں بالواسطہ صلاحیت، کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے ایک دوسرے پر منطبق ہو سکتیں اگر اور صرف اگر بیمے کی مارکیٹیں ایسے طریقے پر کام کرتیں کہ ڈوورکن کے وسائل کی مساوات کے فارمولے کے تحت ہر شخص بالکل ایک جیسی صلاحیت رکھتا۔ تو پھر محض آلاتی کامیابی پر اس قدر جوش و جذبہ کیوں (آیا،

سب کے پاس ایک جیسے وسائل ہیں) بجائے اس کے متعلق جوش وجذبے کے جو حقیقتاً اہمیت رکھتا ہے (سب کے پاس ایک ہی حقیقی آزادی یا صلاحیت ہے)؟

سوم، انطباق حقیقتاً صادق نہیں آسکتا، کیونکہ بیمے کی مارکیٹیں کچھ اشیا کے ساتھ کچھ دوسری اشیا کی نسبت بہتر معاملہ کرسکتی ہیں۔

صلاحیتی دشواری کے کچھ ذرائع ذاتی خصوصیات کی وجہ سے پیدا نہیں ہوتے (جیسا کہ معذوری) بلکہ تعلقاتی اور ماحولیاتی خصوصیات کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں (جیسا کہ نسبتاً محروم ہونا، جو پہلے پہل آدم سمتھ کی طرف سے (Wealth of Nations) میں بیان کیا گیا۔) اس بات کا آسانی سے جائزہ لیا جاسکتا ہے کہ ایسے غیر شخصی خصوصیات کے خلاف بیمے والی مارکیٹ کو انفرادی گاہکوں والی بیمہ مارکیٹوں میں سمونا کیوں زیادہ مشکل ہے۔ (۱۳)

غیر انطباق کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ جہاں میرے نقطہ نظر میں محرومی میں بین اشخاص اختلافات کا جائزہ عوامی استدلال کا نفسِ مضمون ہے، وہاں ڈوورکن کی بیمہ مارکیٹوں میں اس جائزے کو انفرادی عاملین پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ ڈوورکن کے نظام میں یہ مختلف افراد کے متعلقہ جائزوں کا باہمی تعامل ہے، جو بیمے کی مختلف اقسام کی مارکیٹ کی قیمتوں اور تلافی کی سطوح کا تعین کرتا ہے۔ ڈوورکن کے نظام میں مارکیٹ کو تخمینہ کاری کے عمل کرنے کا فریضہ سونپا گیا ہے، جو درحقیقت عوامی استدلال کو اور باہمی تعامل کی بحث کو ملوث کرنے کا تقاضا کرسکتا ہے۔

چہارم، ڈوورکن کا دوسرے ماورائی اداراتی نقطہ ہائے نظر کے ساتھ مشترکہ فوکس کامل منصفانہ اداروں تک پہنچنا ہے (ایک ہی جست میں)۔

لیکن ناانصافی کے شدید معاملات کو ختم کرنے کے ذریعے انصاف کو آگے بڑھانے کے عمل کے ساتھ معاملہ کرنے میں، اس وقت بھی جب کامل منصفانہ اداروں کے حصول کی کوئی امید نہ ہو (یا کسی سمجھوتے کی کہ جس پر وہ اس کے مماثل ہوں گے) تو ہم اس چیز کا بہت زیادہ استعمال کرسکیں گے جسے نظر انداز کرتے ہوئے 'محض ایک جزوی ترتیب بندی' کہا گیا ہے۔ ڈوورکن کی شکل میں معذوری کے خلاف بیمے کی گویا کہ مارکیٹ ہمیں انصاف کی پیشرفتوں کی تشخیص کرنے کے ذرائع اور طریقوں کی طرف لے جانے کا دعویٰ بھی نہیں کرتی کیونکہ اس کا ارتکاز توجہ کلی طور پر ماورائی انصاف کے فریب دہی کے عمل پر ہے۔

پنجم، ڈوورکن کامل تقابلی مارکیٹ کے توازن کے وجود، انفرادیت اور استعداد کو جس کی اسے اپنی

اداراتی کہانی کے لیے ضرورت ہے، کلی طور پر مسائل سے پاک سمجھتا ہے اور یہ سب کچھ بغیر کسی زیادہ دفاع کے فرض کیا جاتا ہے، باوجود اس کے جو کچھ ہم ان عظیم مشکلات کے بارے میں جانتے ہیں جو ان مفروضات ہیں موجود ہیں۔ جیسا کہ ''عمومی توازن'' کے نظریے پر نصف صدی کی معاشی تحقیق نے ثابت کیا ہے۔ بلاشبہ معلوماتی کمزوریوں سے متعلقہ بہت سے مشکل پہلو (خاص طور پر غیر یکساں معلومات سے متعلقہ) عوامی اشیاء کا کردار میزان کی معیشتیں اور دوسری رُکاوٹیں خاص طور پر بیمے کی مارکیٹوں پر شدت سے لاگو ہوتی ہیں۔ 10

مجھے ڈر ہے کہ ڈوورکن کے نقطۂ نظر میں کچھ اداراتی بنیاد پرستی ہے اور اس کے اس مفروضے میں کچھ معصومیت ہے کہ جب ایک مرتبہ ہم بیمے پر مبنی وسائل کی تقسیم نو پر متفق ہو جائیں گے، تو ہم ان حقیقی نتائج اور حقیقی صلاحیتوں کو بھلانے کے قابل ہو جائیں گے، جن سے مختلف لوگ لطف اندوز ہوتے ہیں۔ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ حقیقی نتائج اور آزادیوں کو ''گویا کہ'' مارکیٹوں کے ذریعے اداراتی انتخاب کے محفوظ ہاتھوں میں چھوڑا جا سکتا ہے، بغیر کبھی اس امر کا دوسرا تخمینہ لگائے کہ اس کے مابین کہ لوگوں کی کیا توقعات تھیں اور حقیقتاً کیا واقع ہوا، کیا مطابقت ہے۔

بیمہ کی مارکیٹوں کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ایک ہلے کے معاملات کے طور پر کام کرتی ہیں۔ جس میں کوئی تحیرات نہیں ہوتے نہ کوئی دہرائیاں ہوتی ہیں اور نہ ہی اس بارے میں کوئی بحثیں ہوتی ہیں کہ کس چیز کی امید کی گئی تھی اور حقیقتاً کیا سامنے آیا۔

اگر ڈوورکن کی تصوراتی بیمہ مارکیٹوں کی زیرک ترکیب میں کوئی فائدہ مندی ہے، تو یہ فائدہ اس ترکیب کے تقسیمی انصاف کے ایک نئے اور قابلِ عمل نظریہ ہونے کے دعوے کے بجائے باہر کہیں ہے۔ ڈوورکن کے طریقے میں وسائل کی مساوات بمشکل صلاحیتی نقطۂ نظر کا نعم البدل ہے، لیکن یہ ایک طریقے کے طور پر کام کر سکتا ہے--- کئی طریقوں میں سے ایک طریقے کے طور پر--- (۱۴)

اس بات کو سمجھنے کے کہ معذوریوں کی تلافی کے بارے میں آمدنی کے تبادلے کے مفہوم میں کیسے سوچا جا سکتا ہے۔ اس مشکل شعبے میں ہم کسی مدد کے ساتھ گزارا کر سکتے ہیں جو خیال کے تجربات مہیا کر سکتے ہیں اس وقت تک جب تک وہ بطور اداروں پر مبنی ثالثوں کے۔ شاہی اختیارات رکھنے کا روپ نہیں بھرتے۔

جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا (خاص طور پر باب نمبر 3 میں) انصاف کی پیشرفت اور ناانصافی کا خاتمہ اداراتی انتخاب کے ساتھ مشترکہ عمل کا تقاضا کرتے ہیں (دوسری چیزوں کے ساتھ ساتھ نجی آمدنیوں

اور عوامی اشیا کے ساتھ نمٹتے ہوئے) طرز عمل کی ہم آہنگی کا اور ایسے طریقہ ہائے کار کا جو سماجی انتظامات کی اصلاع کے لیے ہوں جو موعودہ چیز کے عوامی بحث مباحثے پر مبنی ہو، اس بات کا کہ ادارے حقیقتاً کیسے کام کرتے ہیں اور چیزوں کو کیسے بہتر بنایا جا سکتا ہے۔ باہمی تعامل والے عوامی استدلال کو بند کرنے کی کوئی اجازت نہیں ہے، ایک دفعہ اور ہمیشہ کے لیے مارکیٹ پر مبنی اداراتی انتخاب کی موعودہ خوبی پر انحصار کرتے ہوئے۔ اداروں کا سماجی کردار بشمول تصوراتی اداروں کے اس سے زیادہ پیچیدہ ہے۔

حواشی

(۱) میں نے فوکس کی اس تبدیلی کے حق میں دلائل درج ذیل میں پیش کیے ہیں:

Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984, Journal of Philosophy, 82 (April 1985), and Justice: Means Versus Freedoms, Philosophy and Public Affairs, 19 (Spring 1990).

(۲) راؤنٹری نے 1901ء میں ایک ابتدائی تحریر میں اس مسئلے کے ایک پہلو کا ذکر کیا۔ اس نے بنیادی غربت کے تقابل میں ثانوی غربت کا حوالہ دیا جیسا کہ اس کی تعریف کم آمدنی کے مفہوم میں کی جاتی ہے۔

(B. Seebohm Rowntree, Poverty. A Study of Town Life (London Mac million, 1901)).

ثانوی غربت کے مظہر کی پرچول کرتے ہوئے راؤنٹری نے خاص طور پر ان عادات اور طرز عمل کے نمونوں پر فوکس کیا جو کسی خاندان کے اخراجات کی اشیاء کی ترکیب متاثر کرتے ہیں۔ یہ مسئلہ آج بھی

اہم ہے لیکن کم آمدنی اور حقیقی محرومی کے درمیان فاصلہ دوسرے اسباب کی بنا پر بھی پیدا ہوسکتا ہے۔

(۳) دیکھئے ایڈم سمتھ کا

An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (1776; Republished, R.H. Campbell and A.S Shinner (eds) Oxford: Clarendon Press, 1976)), P.P. 351-352.

اضافی خسارے اور غربت کے درمیان تعلق پر دیکھئے زیادہ جدید تصانیف W-G.Rueiman کی

Relative Deprivation and Social Justice:

A Study of Attitude to Social Inequality in Twentieth Century England (London; Routledge, 1966), and Peter Townsend, Poverty in the United Kingdom (Harmondsworth: Penguim, 1979).

(۴) درحقیقت آمدنیوں کے مفہوم میں اضافی غربت، صلاحیتوں کے مفہوم میں مطلق غربت پیدا کرسکتی ہے۔ایک امیر ملک میں نسبتاً غریب ہونا ایک بہت بڑی صلاحیتی معذوری ہوسکتی ہے۔اس وقت بھی جب اس کی مطلق آمدنی دنیا کے معیاروں کے مطابق اچھی ہو۔ایک عمومی طور پر خوشحال ملک میں وہی سماجی وظائف حیات حاصل کرنے کے لیے کافی اشیاء خریدنے کے لیے زیادہ آمدنی کی ضرورت ہوتی ہے۔اس پر دیکھئے میرا مضمون

Poor, Relatively Speaking, Oxford Economic Papers, 35 (1983), Reprinted in Recources, Values and Development (Cambridge, M.A: Harvard Universty Press, 1984).

(۵) نیز ان چیزوں میں بھی جوڑوں کا مسئلہ ہے (I) آمدنی کی غربت سے پیدا شدہ غذائی کمی اور (2) غذائی کمی کی وجہ سے کام سے محرومی کے نتیجے میں پیدا ہونے والی آمدنی کی غربت۔ان تعلقات پر دیکھئے پارتھاداس گپتا اور دیبراج رائے کی:

Inequality as a Department of Malnutrition and Unemployment : Theory EconomicJournal, 96 (1986), and , Inequality as Department of Malnutrition and Unemployment: Policy, EconomicJournal, 97 (1987).

(۶) برطانیہ میں آمدنی کی غربت کے غلبے میں ایسی معذوریوں کے حصے کو اے بی ایٹکنسٹن کے قائدانہ تجربی مطالعے میں بہت واضح طریقے سے سامنے لایا گیا، مطالعے کا نام ہے۔

Poverty in Britiain and the Reform of Social Security (Cambridge: Cambridge Universty Press, 1969).

اپنے بعد کے کاموں میں آٹکنسن نے آمدنی کی معذوری اور دوسری قسم کی محرومیوں کے درمیان تعلق کی مزید پرچول کی ہے۔

دیکھئے اس کا مضمون

On the Measurement of Poverty; Econometrica, 55 (1987) Poverty and Social Security (New York: Havestor Wheat Sheaf 1989).

محرومی اور اس کی سماجی قدر پیمائی اور عوامی پالیسی دونوں کے ساتھ دوررس مناسبت کے عمومی تصور کے طاقتور تجزیے کے لیے دیکھئے جوناتھ وولٹ کی انورڈی شالٹ کے ساتھ مل کر مشترکہ تصنیف:

Disadvantage (Oxford:Oxford Universty Press, 2007).

(۷) صنفی تعصب بلاشبہ یورپ اور افریقا میں غربت اور ناہمواری کا جائزہ لینے میں اتنا زیادہ مرکزی معاملہ نہیں ہے، لیکن یہ مفروضہ جو عموماً خفی انداز میں قائم کیا جاتا ہے۔ کہ صنفی نابرابری کے مسئلے کا اطلاق، مغربی ممالک پر نہیں ہوتا خاصا گمراہ کن ہوسکتا ہے۔ مثال کے طور پر UNDP کی Human Development Report-1 995(New York:United Nations 1995) کے مطابق دنیا کے تمام ممالک میں جو نوے کی دہائی کے وسط کے معیاری قومی احوال میں شامل ہیں، اٹلی کے ہاں عورتوں کی غیر تسلیم شدہ محنت کی بلند ترین شرح تھی (زیادہ تر غیر دلکش خاندانی کام) صرف شدہ محنت اور کام کے حساب کتاب اور عورتوں کی ذاتی آزادی کے لیے اس کے اثرات کا یورپ اور شالی امریکا پر بھی کچھ اثر ہے۔ نیز بہت سی صورتوں میں امیر تر ملکوں میں اعلیٰ تعلیم کے مواقع یا ملازمتوں کی اعلیٰ سطوح پر منتخب ہونے کے امکانات کے مفہوم میں صنفی تعصب کے خاصے کیس ہوتے ہیں۔

(۸) راؤلز کے عمومی نقطہ نظر میں اصول ہائے انصاف کی تشکیل میں بنیادی اشیا کی فہرست پر فوکس کرنے کی کمزوریوں کی تحقیقات کرنے میں یقیناً میرا یہ مقصد نہیں ہے کہ میں یہ تجویز کروں کہ ماورائی اداراتی نقطہ نظر میں سب ٹھیک ہو جائے گا اگر صلاحیتوں کے ساتھ براہ راست دلچسپی بنیادی اشیا پر ارتکاز کی

جگہ لے لے۔ راؤلز کے تقابلی رخ کی بجائے ماورائی رخ سے اور اس سے پہلے بیان کئے گئے اس کے اصول ہائے انصاف کے خالصتاً اداراتی فوکس سے پیدا ہونے والی سنجیدہ مشکلات باقی رہیں گی، خواہ تقسیمی معاملات کا اندازہ لگانے کے لیے کوئی سا بھی معلوماتی فوکس استعمال کیا جائے۔ میں یہاں یہ استدلال کر رہا ہوں کہ ماورائی اداراتی نقطۂ نظر پر انحصار کرنے کے عمومی مسائل پر مستزاد راؤلز کا نظریہ اس کے اصول ہائے انصاف میں تقسیمی مسائل کے ساتھ نمٹنے کے لیے بنیادی اشیا پر اپنے ارتکاز توجہ سے مزید کمزور ہو گیا ہے۔

(۹) اس مسئلے پر تعارف میں اور ابواب 1 سے 4 میں بحث کی گئی تھی۔

(۱۰) میرا خیال ہے کہ مجھے اس بات کو اعزاز سمجھنا چاہئے کہ مجھے اس قدر سنجیدگی سے اس چیز کے جسے وہ صلاحیتوں کے اطمینان بخش سے کم نقطۂ نظر سمجھتا ہے۔ بڑے پیش کار کے طور پر شناخت کیا گیا۔ دیکھئے ڈوورکن کی:

Sovereign Virtue: The Theor and Practice of Equality (Cambridge, M.A: Harvard Universty Press, 2000)P.P 65-119.

نیز دیکھئے اس کی

Sovereign Virtue Revisited; Ethics 113(2002).

(۱۱) مثال کے طور پر کچھ لوگوں کی طرف سے مہنگے طرز زندگی کی حقیقی پیروی جسے ڈوورکن رعایت نہیں دینا چاہتا کو مہنگے طرز میں شامل ہونے کی صلاحیت کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ ایک ایسی صلاحیت جس میں بہت سارے لوگ اسے حقیقتاً استعمال کئے بغیر شریک ہو سکتے ہیں۔

(۱۲) میرے صلاحیت کے استعمال پر 1979ء کے ٹینر لیکچر نے جو "Equality of What" کے طور پر ایس مک موزین ایڈیشن میں

Tanner Lectures on Human Values, Vol I (Cambridge: Cambridge Universty Press, 1980).

کے طور پر شائع ہوا صلاحیت کے تناظر کو محض راؤلز کے بنیادی اشیا پر فوکس کے ساتھ تقابل کے طور پر پیش نہیں کیا بلکہ کسی بھی بہبود پر مبنی نقطۂ نظر کے مختلف اور تنقیدی جائزے کے طور پر ڈوورکن وسائل کی مساوات پر اپنے پہلے مقالے میں اس پر تبصرہ نہیں کرتا جو یہ تھا۔

What is Equality? Part I: Equality of Welfare.

اور

"What is Equality?" Part 2: Equality of Recoures Philosophy and Public Affairs, 10 (1981)

اورانتساب، جہاں تک میں دیکھ سکتا ہوں پہلی مرتبہ ڈوورکن کے

Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality (Cambridge, M.A: Harvard Universty Press, 2000).

میں واقع ہوتا ہے۔(اگر میں نے کوئی چیز خطانہیں کر دی تو)

(۱۳) وسائل کی مساوات اور صلاحیت کی مساوات کے فرق کے کچھ اسباب کا تجزیہ دوسروں کے ساتھ ساتھ اینڈریو ولیم کی طرف سے بھی کیا گیا ہے۔

Dworkin on Capability; Ethics 113 (2002),

اور رولینڈ پائرک اور انگرڈ روبینز کی طرف سے

Resourees Versus Capabilities: Social Endowments in Egalitarian Theory, Political Studies, 55 (2007).

(۱۴) معذور لوگوں کو زائد نجی آمدنی دینے کا ایک اہم متبادل بلاشبہ مفت یا رعایتی سماجی خدمات مہیا کرنے کا بہت زیادہ مستعمل طریقہ ہے۔ایک ایسا طریقہ جو یورپ کی ''فلاحی ریاست'' کے لیے مرکزی ہے۔ مثال کے طور پر یہ طریقہ ہے جس پر قومی طبی خدمت کام کرتی ہے، بجائے بیمار لوگوں کو زیادہ آمدنی دینے کے تاکہ وہ اپنی طبی ضروریات پر خرچ کر سکیں۔

13

خوشی، بہبود اور صلاحیتیں

کیونکہ معاشیات میرا مقصود پیشہ ہے، لہٰذا قطع نظر اس کے کہ میں فلسفے کے ساتھ اپنے عشق کا کیا کروں، میں یہ اعتراف کرنے سے بھی آغاز کرسکتا ہوں، کہ میرے پیشے کا خوشی کے تناظر کے ساتھ کچھ تکلیف دہ تعلق رہا ہے۔ اسے عام طور پر تھامس کارلائل کے تتبع میں افسردہ سائنس کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔ ماہرین معاشیات کو عموماً خوشیوں کے قاتل کے طور پر دیکھا جاتا ہے جو انسانوں کی فطری خوش باشی اور ایک دوسرے کے ساتھ دوستانہ رویے کو کسی نہ کسی قسم کے معاشی شعبے کے من گھڑت فارمولے میں ڈبو دینا چاہتے ہیں۔ بلاشبہ ایڈمنڈ کلیری ہیو بینٹلے نے اس عظیم افادیت پسند جان سٹورٹ مل کی معاشی تحریروں کو سیاسی معاشیات کے روکھے پھیکے ڈبے میں رکھا۔ بہت کم مسرت کے ساتھ اور کسی قسم کی دوستی کے جذبے کے بغیر:

جان سٹورٹ مل نے
اپنی قوت ارادی کی زبردست کوشش سے
اپنی فطری خوش مزاجی پر قابو پایا'
اور سیاسی معیشت کے اصول لکھی

کیا معاشیات واقعی خوشی اور ہمدردی کی اتنی ہی دشمن ہے کہ اس سے پہلے کہ ہم سیاسی معیشت پر غور کرنے کے قابل ہوں، خوش مزاجی پر ظالمانہ طور پر قابو پایا جانا چاہیے؟

یقیناً اس بارے میں شک نہیں کیا جاسکتا کہ معاشیات کا نفس مضمون اکثر قدرے سنجیدہ اور بعض

اوقات خاصا افسردہ کن ہوتا ہے اور مثلاً بھوک اور غربت کا مطالعہ کرنے یا خوفناک محرومی یا تباہ کن بے روزگاری کے علت اور معلول کو سمجھنے کی کوشش کرنے میں آدمی کا اپنی فطری خوش مزاجی کو قائم رکھنا خاصا مشکل ہوسکتا ہے۔لیکن یہ ایسے ہے جیسے اسے ہونا چاہئے۔ بیروزگاری، غربت یا قحط کے تجزیے میں مکمل خوش مزاجی کوئی بڑی مدد نہیں کرتی۔

لیکن عمومی طور پر معاشیات کے بارے میں کیا خیال ہے، جو اتنے زیادہ مختلف مسائل کا احاطہ کرتی ہے، جو سب کے سب خوفناک حد تک پریشان کن نہیں ہوتے؟ کیا خوشی کے تناظر کو سمونا اور انسانی زندگی کے لیے اس کی اہمیت کو تسلیم کرنا اور لہٰذا اچھی معاشی پالیسی ہمیں کہیں لے جاتی ہے؟ یہ پہلا سوال ہے جس سے میں اس باب میں نمٹوں گا۔

دوسرا یہ، کہ کسی شخص کی بہبود یا خوش حالی کا اندازہ لگانے میں خوشی کا تناظر کتنا موزوں ہے؟ ہم غلطی کر سکتے ہیں یا تو خوشی کی اہمیت کے بارے میں غیر منصف ہو کر یا لوگوں کی بہبود کے اندازہ لگانے میں اس کی اہمیت کو بڑھا چڑھا کر —— خوشی کو سماجی انصاف یا سماجی بہبود کے جائزے کی بڑی یا واحد وجہ بنانے کی کمزوریوں سے لاعلم ہو کر۔خوشی اور بہبود کے درمیان تعلقات کا جائزہ لینے کے علاوہ یہ بات پوچھنا بھی برمحل ہے کہ خوشی کا آزادی اور صلاحیت کے تناظر سے کیا تعلق ہے۔ کیونکہ میں صلاحیت کی اہمیت پر بحث کر رہا تھا لہٰذا خوشی اور صلاحیت کے دو تناظرات کے مابین فرق کی حد کا جائزہ لینا اہم ہے۔

سوم، صلاحیت ایک انسان کی بہبود سے کس طرح منسلک ہوتی ہے؟ کیا صلاحیت کی وسعت ہمیشہ بہبود میں اضافہ کرنے والے تبدیلی ہوتی ہے؟ اگر ایسا نہیں تو صلاحیت کس مفہوم میں کسی شخص کے ''فائدے'' کا اشارہ ہوتی ہے؟

ان سوالات کا جائزہ ابھی لیا جائے گا، لیکن اس سے پہلے میں اس حقیقت پر بحث کرنا چاہتا ہوں کہ صلاحیت کی مناسبت صرف ہمیں کسی شخص کے فوائد کے بارے میں بتانے کے کردار تک محدود نہیں ہے (یہی کردار ہے جس میں صلاحیت مسرت کے ساتھ مقابلہ کرسکتی ہے) کیونکہ اس میں ایسے مفاہیم بھی شامل ہیں جو ایک شخص کی ذمہ داریوں اور فرائض سے متعلقہ ہیں کم از کم ایک تناظر میں۔ جیسا کہ اس سے پہلے بھی بیان کیا گیا، صلاحیت ایک قسم کی قوت ہے اس طرح جس طرح خوشی واضح طور پر نہیں ہے۔ اس تقابل کے مفاہیم عمومی طور پر اخلاقی اور سیاسی فلسفے کے لیے اور خصوصی طور پر انصاف کے نظریے کے لیے کس طرح اہم ہیں؟

مسرت، صلاحیت اور ذمہ داریاں

یہاں سوال موثر قوت کی ذمہ داری سے متعلق ہے، جس پر اس سے پہلے باب نمبر 9 میں بحث کی گئی تھی (غیر جانبدارانہ دلائل کی کثرت) معاہداتی دلیل کے برخلاف، استدلال کے اس راستے میں موثر قوت کی ذمہ داری یا فرض کا کیس ایک فرق پیدا کرنے کے لیے تعاون کے ذریعے مشترکہ مفادات کے باہمی اشتراک سے یا کسی عمرانی معاہدے میں کئے جانے والے عہد سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ اس دلیل پر مبنی ہے کہ اگر کسی شخص کے اندر یہ قوت موجود ہے جو وہ سمجھتا ہے کہ دنیا میں ناانصافی کو کم کر کے ایک فرق پیدا کرے گی تو پھر ٹھیک کیا کرنے کی ایک مضبوط اور معقول دلیل موجود ہے (بغیر اس سب کو تعاون کے مفروضاتی عمل میں کسی تصوراتی عقلمندانہ فائدے میں ملبوس کئے یہ وہ خطِ استدلال ہے جس کا میں نے گوتم بدھ کے اُن ذمہ داریوں کے تجزیے میں کھوج لگایا جو آدمی کی صلاحیت اور قوت کے موثر ہونے کے ہمراہ ہوتی ہیں۔ (محولہ دلیل بدھا کی طرف سے ستانپاتا میں پیش کی گئی ہے) لیکن یہ مختلف ممالک میں بہت سے مختلف ادوار میں اخلاقی اور سیاسی فلسفے میں مختلف شکلوں میں ظاہر ہوئی ہے۔

عمومی طور پر آزادی اور خصوصی طور پر عاملیت کی آزادی اس موثر قوت کے حصے میں جو کوئی شخص رکھتا ہے اور صلاحیت کو آزادی کے ان خیالات کے ساتھ منسلک کر کے بطور محض ایک انسانی سہولت کے دیکھنا ایک غلطی ہوگی، بلکہ یہ ہماری ذمہ داریوں میں ایک مرکزی معاملہ ہے۔ یہ خیالِ خوشی اور آزادی کے مابین ایک نظریہ انصاف میں بطور بنیادی معلوماتی اجزا کے ایک بڑا فرق پیدا کرتا ہے، کیونکہ خوشی اس طرح سے ذمہ داریاں پیدا نہیں کرتی جس طرح سے صلاحیت ناگزیر طور پر پیدا کرتی ہے، اگر موثر قوت کی ذمہ داری پر دلیل کو تسلیم کیا جائے۔ اس لحاظ سے ایک طرف بہبود اور خوشی کے درمیان اور دوسری طرف آزادی اور صلاحیت کے درمیان ایک اہم فرق ہے۔

صلاحیت کا سماجی اخلاقیات اور سیاسی فلسفے میں ایک ایسا کردار ہے جو انسانی فائدے کے رہنما کے طور پر بطور خوشی اور بہبود کے مخالف کے اپنے مقام سے بہت آگے جاتا ہے۔ میں اس فرق کی یہاں مزید پیروی نہیں کروں گا۔ کم از کم براہ راست، اگر چہ یہ وضاحت کرنے میں کہ ایک شخص کی آزادی میں اضافہ کیوں لازمی طور پر اس کی بہبود میں اضافہ نہیں کرتا، نمایاں ہوگا۔ اس کی بجائے میں ذاتی صورت ہائے حال اور فوائد کے جائزے میں صلاحیت کی مناسبت پر توجہ مرکوز کروں گا، مسرت کے اس تناظر کے تقابل میں جس پر روایتی بہبود کی معاشیات میں زور دیا جاتا ہے۔

صلاحیت سے منسلک ذمہ داری کا مسئلہ اس کتاب میں پیش کیے گئے انصاف کے مجموعی نقطۂ نظر کا ایک اہم حصہ ہے۔

معاشیات اور مسرت

بہبودی معاشیات کے شعبے کی جو اُس معاشیات کا ایک حصہ ہے جو صورت ہائے حالات کی عمدگی اور پالیسیوں کے جائزے سے متعلق ہے، قدر پیمائی کے شعبے کے بالکل مرکز میں خوشی کو رکھنے کی ایک بہت لمبی تاریخ ہے، اسے انسانی بہبود اور مختلف لوگوں کی طرف سے حاصل کئے جانے والے فوائد کی واحد رہنما کے طور پر دیکھتے ہوئے۔ بلاشبہ بہت طویل عرصے تک ـــــ تقریباً ایک صدی سے زیادہ عرصے تک ـــــ بہبودی معاشیات پر ایک خصوصی نقطۂ نظر کا غلبہ تھا، یعنی افادیت پسندی کا جس کی جدید شکل میں ابتدا جیریمی بینتھم نے کی اور جس کی علمبرداری جان سٹورٹ مل اور فرانسس ایج ورتھ ہنری مسیج کو الفریڈ مارشل اور اے سی پگاؤ جیسے ماہرین معاشیات نے بشمول معاشی فکر کے دوسرے بہت رہنماؤں نے کی۔ اس نے مسرت کو انسانی بہبود اور خوشحالی کے جائزے میں منفرد طور پر اہم مقام دیا اور اس طرح سماجی قدر پیمائی کی بنیاد اور عوامی پالیسی بنانے کی خدمت سرانجام دینے کا رتبہ دیا۔ افادیت پسندی بڑے طویل عرصے تک بہبودی معاشیات کے سرکاری نظریے کی مانند تھی، اگرچہ (جیسا کہ جان رومر نے روشنی بخش طریقے سے تجزیہ کیا ہے) اب بہت سے زوردار نظریات ہیں۔[1]

بلاشبہ معاصر بہبودی معاشیات کا ایک اہم حصہ ابھی تک بڑی حد تک افادیت پسندانہ ہے، کم از کم ہیئت کی حد تک۔ لیکن پھر بھی معاصر معاشی مسائل کے غالب بیان میں انسانی زندگی میں مسرت کی اہمیت کے ساتھ اکثر اوقات کسی حد تک نظر اندازی کا برتاؤ کیا گیا ہے۔ اس بات کی خاصی تجربی شہادت موجود ہے کہ اگرچہ دنیا کے بہت سے حصوں میں لوگ امیر تر ہوگئے ہیں اور ان کے پاس پہلے کی نسبت حقیقی طور پر خرچ کرنے کے لیے بہت زیادہ آمدنی ہے۔ لیکن وہ پہلے کی نسبت خاص طور پر زیادہ خوشی محسوس نہیں کرتے، تمام معاشی امراض کے ہمہ مقصدی علاج کے طور پر، معاشی ترقی کے غیر بیہودہ وکلا کے خفی مقدمے کے بارے میں عقلمندانہ طور پر مدلل اور تجربی طور پر حمایت یافتہ شکوک کا اظہار کیا گیا ہے، بشمول مصیبت اور مسرت کے یہ سوال پوچھنے کے رچرڈ ایسٹرلین کے حالیہ مشہور مضمون کے عنوان کے حوالے سے 'کیا سب کی آمدنی بڑھانے سے سب کی خوشی بڑھ جائے گی؟'[2] خوشحال معیشتوں میں لوگوں کی زندگیوں میں ''عدم مسرت'' کی نوعیت

اور اسباب نے ان متعدد ماہرین معاشیات کی توجہ بھی حاصل کی ہے۔ جو اس سادہ عملی مفروضے سے آگے قدم اٹھانے کو تیار تھے کہ افادیت کی سطح ہمیشہ آمدنی اور دولت کے ساتھ ساتھ بڑھے گی۔ عدم مسرت کی معیشت کا ٹائیر سیٹوو سکی کا تجزیہ جزوی طور پر معاشی اور جزوی طور پر سماجیاتی (اس کی مشہور کتاب کے عنوان کے حوالے سے) تحقیق کے نظر انداز شدہ میدان میں ایک *نشان امتیاز* کی حیثیت رکھتا ہے۔[3]

انسانی زندگی میں مسرت کی اہمیت کے بارے میں شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور یہ اچھی بات ہے کہ آمدنی کے تناظر اور خوشی کے تناظر کے مابین کشمکش آخر کار بڑے دھارے کی توجہ حاصل کر رہی ہے۔ اگرچہ میں نے اپنے طویل مدتی دوست رچرڈ لایارڈ کے ساتھ کافی مواقع پر بحث کی (اور ابھی میں ان میں سے کچھ دلائل کا جائزہ لوں گا) لیکن میں جو اہمیت میں اس کی اس تضاد کی وسیع تحقیق کو دیتا ہوں جو اس کی دلچسپ اور معرکہ آرا کتاب کا محرک بنتی ہے، اس میں کوئی مبالغہ نہیں کر سکتا۔

Happiness: Lessons from a New Science.

جس میں وہ کہتا ہے کہ ہماری زندگیوں کی گہرائی میں ایک تضاد ہے، بہت سے لوگ زیادہ آمدنی چاہتے ہیں اور اس کے لیے جد و جہد کرتے ہیں۔ لیکن جس طرح مغربی معاشرے سے زیادہ امیر ہو گئے ہیں ان کے گو قطعاً زیادہ خوش نہیں ہوئے،[4] ابھرنے والے سوالات اس کے بعد آتے ہیں جب انسانی زندگی کے لیے خوشی کی اہمیت کو مکمل طور پر تسلیم کر لیا جائے، جس کے ساتھ زندگی کے اسلوبوں کے دور رس معانی بھی ہوتے ہیں اور نتیجتاً اس حقیقت کی پذیرائی بھی ہوتی ہے کہ آمدنی اور خوشی کے درمیان تعلق اس کی نسبت کہیں زیادہ پیچیدہ ہے جتنا آمدنی مائل نظریہ سازوں میں فرض کرنے کا رجحان ہے۔

وہ سوالات، انسانی زندگی کی خیر کو پرکھنے کے دوسرے طریقوں کی حیثیت سے متعلق ہیں اور ہمارے رہنے کے انداز میں آزادی کی اہمیت کے متعلق اور اس چیز سے متعلق کہ آیا ان تمام معاملات کو غیر اہم سمجھا جائے یا افادیت کے ذیلی معاملات سمجھا جائے یا غالباً ان کے کردار کو محض آزادی میں اضافے کے تعین کاروں ـــــ یا آلات کار کے مفہوم میں دیکھا جائے۔ مرکزی معاملہ خوشی کی اہمیت نہیں ہے، بلکہ باقی ہر چیز کی مبینہ غیر اہمیت ہے، جن پر آزادی کے تناظر کے بہت سے پرچارک اصرار کرتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔

آزادی کا دائرہ اور اس کی حدود

اس سے انکار مشکل ہے کہ مسرت انتہائی اہم ہے اور ہمارے پاس لوگوں کی خوشی کو بشمول اپنی خوشی کے آگے بڑھانے کی کوشش کرنے کی اچھی خاصی وجہ ہے۔ رچرڈ لایارڈ نے اپنی پرزور دلائل اور پرلطف جذبے سے بھرپور (میں کہوں گا مسرت پیدا کرنے والی) مسرت کے تناظر کی وکالت میں بھدے سوالات پر بحث کرنے کی ہماری صلاحیت کا کم تخمینہ لگایا ہوگا، لیکن اس بات کو سمجھنا آسان ہے کہ اس کا مقصد کیا ہے جب وہ یہ دعویٰ کرتا ہے اگر ہم سے پوچھا جائے کہ مسرت کی اہمیت کیوں ہے تو ہم مزید کوئی خارجی وجہ بیان نہیں کر سکتے۔ بس یہ واضح طور پر اہمیت رکھتی ہے [5] بلاشبہ خوشی ایک اہم کامیابی ہے، جس کی اہمیت ظاہر و باہر ہے۔

جہاں مسائل پیدا ہوتے ہیں وہ اس دعوے میں ہیں کہ: مسرت وہ حتمی نصب العین ہے کیونکہ باقی تمام نصب العینوں کے برخلاف یہ بدیہی طور پر اچھا ہے، لایارڈ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے [6] کہ امریکی اعلانِ آزادی یہ کہتا ہے کہ یہ ''عیاں بالذات'' مقصد ہے، (درحقیقت جو کچھ امریکی اعلانِ آزادی نے کہا وہ یہ تھا کہ یہ عیاں بالذات تھا کہ ہر شخص کو اپنے خالق کی طرف سے کچھ ناقابلِ سلب حقوق عطا کئے گئے ہیں اور ان متنوع حقوق کی تفصیل میں ہی تھا کہ آزادی کا حق نمایاں ہوا ــــ دوسرے متعدد مقاصد کے ساتھ نا کہ کلی طور پر دوسرے تمام اہداف کے برخلاف)۔ دعویٰ یہ ہے کہ اس کے علاوہ کوئی بھی چیز حتمی طور پر اہمیت نہیں رکھتی ــــ آزادی، مساوات، دوستی یا کچھ بھی ــــ جو اس قدر آسانی سے ہو اس طریقے کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہوتی ہو جس کے بارے میں لوگوں نے سوچا ہو اور مسلسل سوچتے ہوں جو بدیہی طور پر اچھا نظر آتا ہو۔ یہ ایسا ہی ہے گویا ہم یہ جائزہ لیں کہ دو صدیوں سے زیادہ عرصہ گزرا، کس چیز نے لوگوں کو انقلابِ فرانس پر متحرک کیا، یا یہ کہ آج لوگ کس چیز کی علمبرداری کرتے ہیں، سیاسی عمل میں یا فلسفیانہ تجزیے میں (مثال کے طور پر آخرالذکر میں رابرٹ نوزک کا آزادی کی اہمیت کی عیاں بالذات نوعیت پر بہت زیادہ زور شامل ہے) اور رونالڈ ڈوورکن کا مساوات پر بطور اعلیٰ ترین صفت کے منفرد فوکس) [7] مسرت کو ایک منفرد حیثیت دینے کے لیے جو لایارڈ اسے دینا چاہتا ہے استدلال کی شکل میں کسی اور چیز کی ضرورت ہوگی، بجائے محض اس کے بدیہی طور پر اچھا ہونے کی طرف اشارہ کرنے کے۔

لایارڈ کے سختی سے بیان کردہ اس یقین کے باوجود کہ مسرت کے پیمانے کا دفاع کرتے ہوئے ہم

کوئی مزید بیرونی وجہ بیان نہیں کر سکتے، حقیقتاً وہ آگے جا کر ایسی وجہ بیان کرتا ہے--- بلاشبہ ایک ایسی دلیل جو کچھ موزونیت رکھتی ہے۔ صلاحیتوں کے دعوے سے اختلاف کرتے ہوئے لایارڈ بڑی اہم دلیل پیش کرتا ہے: ''لیکن جب تک ہم اپنے اہداف کا جواز اس بات سے پیش نہ کر سکیں کہ لوگ کیسے محسوس کرتے ہیں۔ پدریت کا حقیقی خطرہ موجود ہے۔ (صفحہ 113) پدریت سے اجتناب یقیناً ایک بیرونی وجہ ہے جو مبینہ طور پر مسرت کی ناقابل بحث بدیہی اچھائی سے مختلف ہے۔ لایارڈ پدریت کے فرض کی طرف رجوع کرتا ہے--- یعنی خدائی اختیارات سنبھالنے اور یہ فیصلہ کرنے کی طرف کہ دوسروں کے لیے کیا اچھا ہے۔ بخلاف کسی سماجی مشاہدہ کار کے جو یہ مشاہدہ کرتا ہے کہ مایوسی کی حد تک محروم لوگ اکثر اپنی محرومی میں ڈھل جاتے ہیں زندگی کو زیادہ قابلِ برداشت بنانے کے لیے بغیر اس محرومی کو ایسے جانے دینے کے۔

لایارڈ کا عملی مفروضہ اس کی رائے کے آخری حصے میں پنہاں ہے، جس میں وہ ہم سے کہتا ہے کہ ہم وہ کچھ کرنے سے باز رہیں جسے ہم سمجھتے ہیں کہ ''دوسروں کے لیے اچھا ہے، اگرچہ وہ کبھی بھی ایسا ہونے کو محسوس نہیں کریں گے،

(Happiness, P.P 120-21)

کیا چیز ان لوگوں کے ساتھ جائز ہے جن کے نظریات کو لایارڈ رد کرنا چاہتا ہے؟ جو کچھ مسلسل محرومی کو بغیر دلیل کے قبول کرنے کے ناقدین چاہتے ہیں وہ اس بارے میں زیادہ استدلال ہے کہ دائمی پامال لوگوں کو کیا چیز تکلیف پہنچاتی ہے، اس توقع کے ساتھ کہ زیادہ چھان بین کے ساتھ خوب ڈھلے ہوئے، محروم لوگ شکایت کی کافی وجہ دیکھیں گے اور محسوس کریں گے۔ اس سے پہلے باب نمبر 7 (مقامیت، مناسبت اور دھوکا) میں یہ ذکر کیا گیا تھا کہ روایت پسند ہندوستان میں خواتین کی طرف سے ان کی محبوبی کی تابع دارانہ اور بلا کرب پذیرائی، کئی دہائیوں سے کسی تخلیقی بے اطمینانی کے آگے ہار مان رہی ہے اور یہ کہ اس تبدیلی میں بڑا کردار سوال کرنے والی خواتین کی غلامانہ کردار کی بلا چون و چرا خاموش پذیرائی نے ادا کیا ہے۔[1] محرومی کی برداشت پر باہمی تعامل کرنے والے عوامی بحث مباحثے کا کردار ایک بڑا حصہ ادا کرتا ہے جس کی قیادت اکثر خواتین کی تحریکیں کرتی ہیں لیکن زیادہ عمومی طور پر ہندوستان میں غیر مساوات کے متنوع ذرائع کے انقلابی سیاسی جائزہ نو کے ذریعے ایسا ہوتا ہے۔

ہم اکثر اوقات اس بات کی پڑتال کرنے کے لیے کہ ہمارے فوری احساسات ہمیں گمراہ نہیں کر

رہے، اپنے ہی ایقانات اور ذہنی ردعملوں کی اعتماد پذیری کے بارے میں اپنے ہی خیالات میں اپنے ساتھ بحث کر سکتے ہیں اور کرتے رہتے ہیں۔ کنگ لیئر کے اس اصرار سے لے کر کہ ہمیں اپنے رجحانات کا جائزہ لینے کے قابل ہونے کے لیے اپنے آپ کو دوسروں کی حیثیت میں رکھنا ہو گا۔ (مثال کے طور پر بلا تنقید اس چیز کو تسلیم کرنے رجحان جب 'وہ منصف' اس سادہ چور' پر حملہ آور ہوتا ہے) آدم سمتھ کی اس بارے میں دلیل تک کہ ثقافتی طور پر تنہائی کا شکار لوگ کس طرح کلاسیکی ایتھنز کی ذہنی عظمت کے دنوں میں بھی، اس معاشرے میں موجود طفل کشی کی عام روایت کے بارے میں اپنے مثبت احساسات کا تنقیدی جائزہ لینے کی وجہ رکھتے تھے، ہمارے غیر تنقید شدہ احساسات کے بارے میں استدلال کی ضرورت کا عقلمندانہ دفاع کیا جا سکتا ہے۔ (۲)

اس کا اطلاق آج عوامی تعلیم کے کردار پر بھی ہوتا ہے، مثال کے طور پر صحت کی دیکھ بھال پر، خوراک کی عادات اور تمبا کو نوشی پر اور یہ چیز ایسے مسائل پر کھلے بحث مباحثے کی ضرورت کو سمجھنے کے لیے بھی برمحل ہے جیسا کہ نقل مکانی، نسلی عدم برداشت، طبی استحقاق کی کمی یا معاشرے میں عورت کی حیثیت بغیر مبینہ پدریت کی باگیں ڈھیلی کئے۔ ایسا بہت سا استدلال ہے جو احساسات کی غیر مسئولہ برتری اور باقی سب پر بغیر چھان بین کے جذبات کی برتری کو چیلنج کر سکتا ہے اور بہت سے معاشروں میں کر رہا ہے۔

مسرت کی شہادتی دلچسپی

مسرت اگرچہ اہم ہے لیکن یہ بمشکل وہ واحد چیز ہو سکتی ہے جس کی قدر کرنے کی ہمارے پاس وجہ ہو، نہ ہی ان دوسری چیزوں کو ناپنے کے لیے جن کی ہم قدر کرتے ہیں، یہ واحد پیمائشی نظام ہے۔ لیکن جب خوش ہونے کو ایسا شاہی کردار نہ بھی دیا جائے، تب بھی اچھی وجہ کے ساتھ اسے دوسرے انسانی وظائف میں سے ایک بہت اہم انسانی وظیفے کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ خوش ہونے کی صلاحیت بھی اسی طرح اس آزادی کا ایک بڑا پہلو ہے جس کی قدر کرنے کی ہمارے پاس وجہ موجود ہے۔

مسرت کا تناظر انسانی زندگی کے انتہائی اہم حصے پر روشنی ڈالتا ہے۔

خوشی کی اپنی اہمیت پر مستزاد یہ ہے کہ اسے ایک شہادتی دلچسپی اور مناسبت کی حامل بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ ہمیں اس حقیقت کو مدنظر رکھنا ہے کہ ان دوسری چیزوں کا حصول جنہیں ہم اہمیت دیتے ہیں (اور اہمیت دینے کی وجہ رکھتے ہیں) اکثر اوقات ہماری مسرت کے حصول کو متاثر کرتا ہے۔ جو اس

تکمیل سے پیدا ہوتی ہے۔اس چیز کے حصول میں جس چیز کے حصول کی ہم کوشش کر رہے ہوں، ایک مسرت محسوس کرنا فطری بات ہے۔اسی طرح منفی صورت میں اس چیز کے حصول میں ناکامی جسے ہم اہمیت دیتے ہیں مایوسی کا ایک سبب بن سکتی ہے۔پس مسرت اور احساس شکست بالترتیب ہمارے مقاصد کی تکمیل کے حصول میں ہماری کامیابیوں اور ناکامیوں سے منسلک ہوتے ہیں۔ قطع نظر اس کے کہ یہ مقاصد کیا ہیں یہ اس بات کی پڑتال کرنے میں کہ آیا لوگ اس چیز کے حصول میں کامیاب ہو رہے ہیں یا ناکام جسے اہمیت دینے کی ان کے پاس وجہ ہے بہت زیادہ واقعاتی مناسبت ہے۔

تاہم اس ادراک کو ہمیں اس یقین کی طرف نہیں لے جانا چاہئے کہ ہم جن چیزوں کو اہمیت دیتے ہیں وہ محض اس وجہ سے دیتے ہیں کہ ان کو حاصل نہ کر سکنا احساسِ شکست پیدا کرے گا بلکہ وہ وجوہات جو ہم اپنے مقاصد کی اہمیت کے بارے میں رکھتے ہیں (قطع نظر اس کے کہ یہ مقاصد محض مسرت کی تلاش سے کتنے ہی بعید کیوں نہ ہوں) درحقیقت اس بات کی وضاحت کرنے میں مدد دیتی ہیں کہ ہم جو کچھ حاصل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں ان کے حصول سے ہم کیوں معقول طور پر خوش ہوتے ہیں اور حاصل نہ کر سکنے پر مایوس ہوتے ہیں۔اس طرح مسرت کا مخصوص طور پر زندگی میں ہماری کامیابیوں اور ناکامیوں سے منسلک ہونے کی وجہ سے ایک اشاراتی کردار ہو سکتا ہے۔یہ ایسا ہی ہے خواہ مسرت وہ واحد چیز نہ بھی ہو جس کی ہمیں طلب ہو یا جسے طلب کرنے کی وجہ موجود ہو۔

افادیت پسندی اور بہبودی معاشیات

اب میں عمومی طور پر معاشیات میں اور خصوصی طور پر بہبودی معاشیات میں مسرت کے ساتھ برتاؤ کی طرف رجوع کرتا ہوں (جو لوگوں کی بہبود کے ساتھ تعلق رکھتی ہے بطور دلچسپی کے ایک موضوع کے بھی اور پالیسی سازی کے ایک رہنما کے بھی) بینتھم، ایج ورتھ، مارشل یا پگاؤ کی طرح کے افادیت پسندوں نے اس بات پر زور دینے میں کوئی بڑی دقت محسوس نہیں کی کہ سماجی بھلائی اور انتخاب کی جانے والی چیز کے انتخاب کی درجہ بندی محض انفرادی بہبود کے حاصل جمع کی بنیاد پر کی جانی چاہئے اور وہ انفرادی بہبود کو انفرادی افادیت کی نمائندہ کے طور پر لیتے تھے اور انفرادی مسرت کے ساتھ مخصوص طور پر مشابہ افادیت کے طور پر لیتے تھے۔وہ مختلف لوگوں کے درمیان افادیتوں اور بہبودیوں کی تقسیمی ناہمواری کے مسائل کو نظرانداز کرنے کا رجحان بھی رکھتے تھے۔لہٰذا

تمام متبادل صورت ہائے حال کا اندازہ اس مسرت کے مجموعے سے لگایا جاتا تھا جو متعلقہ صورت ہائے حال میں پائی جاتی ہو اور متبادل پالیسیوں کا جائزہ اس ''کل مسرت'' سے لگایا جاتا تھا جو بالترتیب ان پالیسیوں کے نتیجے میں پیدا ہوتی تھی۔

بہبودی معاشیات کے مضمون کو ایک بڑا دھچکا 1930ء کی دہائی میں لگا جب ماہرین معاشیات نے لائنل رابنز اور دوسروں کی پیش کردہ دلائل سے ترغیب حاصل کی (منطقی اثباتیت کے فلسفے سے متاثر ہو کر) یہ کہ افادیت کے بین الاشخاص مقابلوں کی کوئی سائنسی بنیاد نہیں ہے اور یہ معقول طور پر نہیں کیے جاسکتے۔ یہ استدلال کیا گیا کہ ایک شخص کی مسرت کا مقابلہ کسی دوسرے شخص کی مسرت سے نہیں کیا جاسکتا۔ ہر ذہن ہر دوسرے ذہن کے لیے ناقابل معائنہ ہے، رابنز نے ڈبلیو ایس جیوونز کا حوالہ دیتے ہوئے استدلال کیا ''اور احساس کا کوئی مشترکہ نام دہندہ ممکن نہیں ہے۔'' 8

یہ استرداد گہرے مسائل پیدا کرنے والا ہے کیونکہ انسانی زندگی کے دکھوں اور خوشیوں کے تقابلی جائزے کے لیے خوشنما اصول موجود ہیں اور اس وقت بھی جب شک اور تنازع کے گوشے موجود ہیں تو بھی اس بات کو سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ کچھ بین الاشخاص تقابلات پر اتفاق رائے آسانی سے پیدا ہو جاتے ہیں، اس طرح ایک جزوی درجہ بندی پیدا کرتے ہوئے (ایک ایسا مسئلہ جس پر میں نے کہیں اور بحث کی ہے)[۳]

یہ اتفاقات رائے اس زبان میں بھی منعکس ہوتے ہیں جو ہم الگ الگ اشخاص کی مسرت کو بیان کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں، جو مختلف افراد کو ایسے غیر مساوی جزیروں میں نہیں رکھتی جو ایک دوسرے سے علیحدہ ہوں۔[۴] مثلاً کنگ لیئر کے المیے کو سمجھنا مشکل ہوتا اگر بین الاشخاص تقابلات کوئی معنی نہ رکھتے ہوتے۔

تاہم کیونکہ ماہرین معاشیات وسیع طور پر بہت زیادہ جلدی سے اس بات کے قائل ہوتے گئے کہ افادیتوں کے بین الاشخاص تقابل کے استعمال میں کچھ طریقیاتی طور پر غلط تھا، لہٰذا افادیت پسندانہ روایت کے مکمل متن نے جلد ہی 1940 اور 1950 کی دہائیوں میں شکست مان لی اور افادیت یا مسرت پر انحصار کرنے والے ایک معلوماتی طور پر کمزور متن کے آگے ہتھیار ڈال دیئے۔ یہ نئی بہبودی معاشات کے طور پر متعارف ہوئی۔ اس نے محض افادیتوں پر انحصار کرنا جاری رکھنے (اسے عام طور پر ''بہبودیت'' کہا جاتا ہے) لیکن بین الاشخاص تقابلات کے ساتھ بالکلیہ طور پر نمٹنے کی شکل اختیار کی بہبودی معاشیات کی 'معلوماتی بنیاد' تنگ دائرے کے ساتھ افادیتوں

تک محدود رہی، لیکن افادیت کی معلومات کو استعمال کرنے کے مجاز طریقے افادیتوں کے بین الاشخاص تقابلات پر پابندی سے مزید محدود ہو گئے۔ بہبودیت بغیر بین الاشخاص تقابلات، درحقیقت سماجی جائزوں کے لیے ایک بہت محدود کن معلوماتی بنیاد ہے۔ ہم اس بات پر بحث کر سکتے تھے کہ آیا ایک ہی شخص ایک صورت حال میں دوسرے کی نسبت زیادہ خوش ہے، لیکن ہمیں بتایا گیا کہ ہم ایک شخص کی خوشی کا دوسرے شخص کی خوشی کے ساتھ تقابل نہیں کر سکتے تھے۔

معلوماتی کمزوریاں اور ناممکنات

کینتھ ایرو نے اپنا مشہور ''ناممکنیت کا نظریہ'' سماجی بہبود کے قابل قبول فارمولوں کی تشکیل کے آگے بڑھتے ہوئے کھوج کے تناظر میں پیش کیا، اس کی کتاب Social Choice and Individual Values (جو 1951ء میں شائع ہوئی) نے سماجی انتخاب کے نظریے کے نئے مضمون کا آغاز کیا،9 جیسا کہ باب 4 (آواز اور سماجی انتخاب) میں بحث کی گئی، ایرو نے بہت ہی نرم نظر آنے والی شرائط پر غور کیا جو سماجی انتخابات یا فیصلوں کو انفرادی ترجیحات کے سیٹ کے ساتھ مربوط کریں اور انہیں تقاضوں کے ایک کم سے کم سیٹ کی طرح کی کسی چیز کے طور پر لیا، جو سماجی جائزے کے کسی شائستہ طریق کار کو لازماً پورے کرنے چاہئیں۔ ایرو نے یہ ثابت کیا کہ ان بظاہر نرم شرائط کو بہ یک وقت پورا کرنا ناممکن ہے۔ ''ناممکنیت کے نظریے نے بہبودی معاشیات میں تیزی سے ایک بڑا بحران پیدا کیا اور یہ سماجی اور سیاسی مطالعے اور ساتھ ہی ساتھ معاشی مطالعے کی تاریخ میں درحقیقت ایک سنگ میل ہے۔

سماجی انتخاب کے فارمولے کی انفرادی ترجیحات پر مبنی تشکیل کرتے ہوئے ایرو نے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا (اسکی مطابقت کرتے ہوئے جو اس وقت تک ایک غالب روایت تھی) کہ ''افادیتوں کے بین الاشخاص تقابل کے کوئی معنی نہیں ہیں، 10 محض انفرادی افادیتوں پر انحصار اور افادیتوں کے بین الاشخاص کسی قسم کے تقابل سے انکار کے اختلاط نے ناممکنیت کے نظریے کو تیزی سے زوال پذیر کرنے میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔

مجھے اس مشکل کے ایک پہلو کی ذرا وضاحت کرنے دیں، مثال کے طور پر ایک کیک کی دو یا زیادہ افراد کے درمیان مختلف تقسیموں کے درمیان انتخاب کرنے کے مسئلے پر غور کیجئے۔ یہ چیز سامنے آتی ہے کہ ایرو کے 1951ء کے ڈھانچے کی معلوماتی دستیابی کے مفہوم میں ہم درحقیقت کسی مساواتی سوچ سے رہنمائی حاصل نہیں کر سکتے، جو امیر بمقابلہ غریب کی شناخت کا تقاضا کرے۔ اگر امیر یا

غریب ہونے کی تعریف آمدنی یا اشیا کی ملکیت کے مفہوم میں کی جائے تو پھر یہ ایک غیر افادیتی خصوصیت ہے جس کا ایرو کے نظام میں ہم کوئی براہ راست ذکر نہیں کر سکتے، کیونکہ وہاں کلیتاً محض افادیتوں پر انحصار کرنے کا تقاضا ہے۔ لیکن ہم کسی شخص کے امیر یا غریب ہونے کا تعین مسرت کی پست یا بلند سطح رکھنے سے بھی نہیں کر سکتے، کیونکہ وہ مسرت یا افادیت کے بین الاشخاص تقابل سے متعلق ہوگا اور اس چیز کو بھی خارج از امکان کر دیا گیا ہے۔ مساوات کے خیالات اس ڈھانچے میں بنیادی طور پر اپنا اطلاق کھو دیتے ہیں۔ خوشی کی حد کا اطلاق بطور ایک فرد کی کیفیت کے مظہر کے محض ہر فرد پر علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے ــــــ بغیر دو مختلف اشخاص کی مسرت کی سطوح کے درمیان کسی قسم کے تقابل کے ــــــ اور نابرابری کا جائزہ لینے اور انصاف کے تقاضوں پر غور کرنے کے لیے مسرت کے نظام پیمائش کا کوئی استعمال نہیں کیا جا سکتا۔

یہ تمام معلوماتی پابندی ہمیں فیصلے کے طریق ہائے کار کے ایک ایسے مجموعے کے ساتھ چھوڑ دیتی ہے جو درحقیقت ووٹنگ کے طریقوں میں سے کسی ایک یا دوسرے کا کوئی متغیر ہے (اکثریتی فیصلے کی مانند) کیونکہ یہ کسی بین الاشخاص تقابل کی ضرورت محسوس نہیں کرتا، لہٰذا ووٹنگ کے یہ طریق ہائے کار ایرو کے معلوماتی ڈھانچے میں دستیاب رہتے ہیں لیکن ان طریق ہائے کار کے ہم آہنگی کے مسائل ہیں (جن پر باب 4 میں بحث کی گئی ہے) جیسا کہ دو سو سال سے زیادہ عرصہ گزرا کنڈورسیٹ اور بورڈا جیسے فرانسیسی ریاضی دانوں کی طرف سے ذکر کیا گیا۔

مثال کے طور پر ایک متبادل الف اکثریتی ووٹ میں ب کو شکست دے سکتا ہے، جبکہ ب شکست دیتا ہے ج کو اور ج شکست دیتا ہے الف کو سب کے سب اکثریتی ووٹنگ میں۔ اس صورت میں ہمارے پاس سماجی فیصلے کا ایک آمرانہ طریق رکھنے کا غیر دلکش امکان باقی رہ جاتا ہے۔ (یعنی ایک شخص کے حوالے کرنے کا یعنی آمر کے جس کی ترجیحات اس وقت سماجی درجہ بندیوں کا تعین کریں گی)۔ آمرانہ فیصلہ سازی، بلاشبہ ہو سکتا ہے سفاکانہ طریقے سے ہم آہنگ ہو، لیکن یہ واضح طور پر فیصلہ سازی کا سیاسی طور پر ایک ناقابل قبول طریقہ ہوگا اور درحقیقت اسے واضح طور پر ایرو کی شرائط میں سے ایک شرط سے خارج از امکان کر دیا گیا ہے (یعنی غیر آمریت سے) یہ ہے وہ طریقہ جس سے ایرو کا ناممکنیت کا نتیجہ ابھرتا ہے۔ اس کے جلد بعد ہی متعدد دوسرے ناممکنیت کے نتائج کی شناخت کی گئی زیادہ تر ایرو کے نظریے کے سائے میں مختلف مقولوں کے ساتھ لیکن ایک جیسے مایوس کن نتائج پیدا کرتے ہوئے۔

ایسی ناممکنتیوں کو حل کرنے کے طرق و ذرائع کا کھوج ان قنوطیتی دنوں سے خاصے وسیع پیمانے پر لگایا جارہا ہے اور باقی چیزوں کے ساتھ ساتھ یہ چیز واضح طور پر ابھر کر سامنے آتی ہے کہ سماجی انتخاب کی معلوماتی بنیاد کو مضبوط بنانا ایک معلوماتی طور پر کمزور فیصلہ سازی کے نظام کے منفی مفاہیم پر قابو پانے کے لیے ایک اہم ضرورت ہے (جیسا کہ ووٹنگ کے نظام ناگزیر، طور پر (معلوماتی طور پر کمزور) ہیں خاص طور پر جب ان کا اطلاق معاشی سماجی مسائل پر کیا جائے)۔ یہ ایک چیز ہے کہ افراد کے فوائد و نقصانات کے بین الاشخاص تقابلات کو ایسے سماجی فیصلوں میں مرکزی کردار دینا پڑے گا۔

اگر افادیت کو انفرادی بھلائی کے مظہر کے طور پر اختیار کیا جاتا ہے۔ تو پھر یہ افادیتوں کا بین الاشخاص تقابل ہی ہے جو سماجی جائزے کے قابلِ عمل نظام کے لیے ایک اہم ضرورت بنتا ہے۔

تاہم اس بات سے انکار نہیں ہے کہ سماجی انتخاب کا ایسا نظام ممکن ہے جو افادیتوں یا فوائد کے بین الاشخاص تقابلات کے بغیر چل سکے لیکن باہم منطبق پیمانوں میں مختلف لوگوں کے اضافی فوائد اور بہبود میں ان کے تقابل نہ کر سکنے کی وجہ سے ایسے نظاموں کے انصاف کے تقاضے پورے کرنے کے دعاوی بھی کمزور پڑ جاتے ہیں (۶) متبادل طور پر، جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا گیا، ایک سماجی انتخاب کے عمل میں انفرادی درجہ بندیوں کی شکل میں معلوماتی درآمد کی تعبیر بھی افادیتوں کی درجہ بندیوں یا مسرت کی درجہ بندیوں سے ہٹ کر اور طریقوں سے ہوسکتی ہے۔ بلاشبہ ایرو نے خود اس بات کی طرف توجہ دی اور سماجی انتخابات کے نظاموں کی ہم آہنگی پر مباحثے کی نوعیت، سماجی انتخاب کے نظاموں کی تہہ میں پنہاں ریاضیاتی نمونے میں مضمر متغیرات کی تعبیر نو کے ذریعے ایک وسیع تر اکھاڑے میں منتقل ہوسکتی ہے اور ہو چکی ہے۔ اس مسئلے پر باب نمبر 4 میں بحث کی گئی تھی (آواز اور سماجی انتخاب) اور بلاشبہ ''آواز'' مسرت کے تصور کی نسبت بہت مختلف اور بہت سے طریقوں سے زیادہ متنوع تصور ہے۔ 11

اس تناظر میں محض افادیت پر انحصار کرنے کی دانش کے بارے میں —— جس کی تعبیر بطور مسرت یا تکمیل خواہش کی جاتی ہے —— سماجی قدر پیمائی کی بنیاد کے طور پر یعنی بہبودیت کی پذیرائی کے طور پر —— بہت پرزور طریقے سے سوالات اٹھائے گئے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ کہ عمومی طور پر بہبودیت بذات خود، سماجی اخلاقیات کے بارے میں ایک بہت ہی خصوصی نقطۂ نظر ہے۔ اس نقطۂ نظر کی بڑی کمزوریوں میں سے ایک اس حقیقت میں پنہاں ہے کہ انفرادی بہبودیوں کا ایک ہی

مجموعہ، ایک بہت ہی مختلف مجموعی تصویر کے ساتھ مختلف سماجی انتظامات کے ساتھ مواقع کے ساتھ آزادیوں اور شخصی آزادیوں کے ساتھ چل سکتا ہے۔

بہبودیت یہ تقاضا کرتی ہے کہ قدر پیمائی ان مختلف (غیر افادیتی) پہلوؤں میں سے کسی ایک پر بھی براہ راست توجہ نہ دے ـــــ بلکہ صرف ان کے ساتھ منسلک افادیت یا مسرت کی طرف توجہ دے لیکن افادیتوں کی تعداد کا ایک ہی سیٹ، ایک صورت میں بہت بنیادی انسانی آزادیوں کی شدید خلاف ورزیوں کے ساتھ چل سکتا ہے، لیکن ایک دوسری صورت میں نہیں یا یہ ایک صورت میں کچھ مسلمہ انفرادی حقوق کے انکار کو محیط ہوسکتا ہے لیکن ایک دوسری صورت میں نہیں۔ قطع نظر اس کے کہ ان دوسری صورتوں میں کیا ہوتا ہے، بہبودیت پھر بھی یہ تقاضا کرے گی کہ قدر پیمائی کے عمل میں ان اختلافات کو نظر انداز کیا جائے اور ہر متبادل کا اندازہ محض پیدا شدہ افادیت کے میزان سے لگایا جائے۔ اس اصرار میں کوئی چیز بہت عجیب ہے کہ متبادل صورت ہائے حالات یا پالیسیوں کے جائزے میں افادیت یا مسرت کے علاوہ کسی چیز کو کوئی داخلی اہمیت ہرگز نہ دی جائے۔

اس نظر اندازی کا اطلاق مضبوطی سے آزادیوں پر بشمول حقیقی مواقع پر ہوتا ہے، جنہیں بعض اوقات مثبت آزادیاں کہا جاتا ہے۔ (مثال کے طور پر مفت یا قابل استطاعت سکول کی تعلیم یا بنیادی صحت کی دیکھ بھال حاصل کرنے کی آزادی)۔ لیکن اس نظر اندازی کا اطلاق ''منفی'' آزادیوں پر بھی ہوتا ہے، جو دوسروں کی طرف سے بشمول ریاست کے، جبری مداخلت کی عدم موجودگی کا تقاضا کرتی ہیں (مثال کے طور پر ذاتی آزادیوں کا حق)۔(۲) بہبودیت معیاراتی قدر پیمائی اور بہبودی معاشیات کے بہت محدود نقطۂ نظر کا تقاضا کرتی ہے۔ افادیت کو بطور ایک اہم چیز کے دیکھنا ایک بات ہے جو کہ اسے لازماً ہونا چاہئے لیکن اس بات پر اصرار کرنا اس کے علاوہ کوئی چیز اہمیت ہی نہیں رکھتی، بالکل ایک دوسری بات۔ خصوصی طور پر ہمارے پاس یہ خواہش کرنے کی بہت وجہ ہوسکتی ہے کہ سماجی انتظامات کا جائزہ لینے میں آزادی کی سوچوں کا حقیقی خیال رکھنا چاہیے۔

دوم، انفرادی بہبود کی خصوصی افادیت پسندانہ تعبیر سے معلوماتی کمزوری کو اور بھی زیادہ شدید کر دیا گیا ہے۔ اسے کلی طور پر مسرت یا خواہشات اور آرزوؤں کی تکمیل کے مفہوم میں دیکھنے سے۔ انفرادی بہبود کا یہ تنگ نظریہ خصوصی طور پر تحریدی ہوسکتا ہے، اس وقت جب محرومی کے بین الاشخاص تقابلات کئے جائیں۔ یہ مسئلہ یہاں کچھ بحث کا تقاضا کرتا ہے۔

مسرت، بہبود اور فائدہ

مسرت یا خواہش کی تکمیل پر مبنی افادیت پسندانہ حساب شمار ان لوگوں کے لیے بہت زیادہ غیر منصفانہ ہو سکتا ہے جو مستقل طور پر محروم ہوں کیونکہ ہماری ذہنی ساخت اور خواہشات حالات کے ساتھ سمجھوتہ کرنے کا رجحان رکھتے ہیں، خاص طور پر برے حالات میں زندگی کو قابلِ برداشت بنانے کے لیے۔ روایتی پامال لوگ جیسا کہ غیر روادار معاشروں میں مظلوم اقلیتیں، استحصالی صنعتی انتظامات میں تھکے ہارے مزدور، بے یقینی کی دنیا میں رہنے والے خطرے کا شکار حصہ دار کسان یا گہرے جنسی تعصب شکار ثقافتوں میں دبی ہوئی گھریلو خواتین اپنی مایوس کن مصیبت کے ساتھ سمجھوتہ کر کے ہی زندگی کو کسی حد تک قابل برداشت بناتے ہیں۔ مایوسی کی حد تک محروم لوگ کسی انقلابی تبدیلی کی خواہش کرنے میں جرأت کی کمی کا شکار ہو سکتے ہیں اور مخصوص طور پر اپنی خواہشات اور توقعات کو اس تھوڑے بہت کے ساتھ سمجھوتہ کرنے کا رجحان رکھتے ہیں۔ وہ چھوٹی چھوٹی رحمدلیوں میں مسرت حاصل کرنے کے لیے اپنی تربیت کر لیتے ہیں۔

مستقل طور پر خراب صورت ہائے حال میں مبتلا لوگوں کے لیے ایسے سمجھوتوں کی عملی خوبی کو سمجھنا آسان ہے۔ یہ مستقل محرومی کے ساتھ پر امن طور پر رہنے کے قابل ہونے کا ایک طریقہ ہے۔ لیکن سمجھوتوں کا مسرت یا خواہش کی تکمیل کی شکل میں افادیتوں کے پیمانے کو مسخ کرنے کا نتائجی اثر ہوتا ہے۔ مسرت یا خواہش کی تکمیل کے مفہوم میں ناامید پامال شخص کے نقصانات اس کی نسبت بہت کم ظاہر ہو سکتے ہیں، جو ان کی محرومی اور عدم آزادی کی حد کے ایک زیادہ معروضی تجزیے کی بنیاد پر ظاہر ہوتے۔ توقعات اور ادراکات کا سمجھوتہ، سماجی ناہمواریوں کے دوام میں خصوصی طور پر بڑا کردار ادا کرنے کا رجحان رکھتا ہے، بشمول خواتین کی اضافی محرومی کے۔ (۷)

مسرت کے تناظر نے، نہ صرف لایارڈ سے مضبوط وکالت حاصل کی ہے بلکہ حال ہی میں بھی ایسی ہی وکالت حاصل کی ہے۔12 مسرت کے اس افادیتی تناظر کی اس نشاۃ ثانیہ کی علمبرداری میں مضمر واضح مسائل کے بارے میں صاف ذہن ہونا اہم ہے۔ مسرت کا یہ افادی تناظر اٹھارہویں صدی کی تحریک خرد افروزی کے فلسفے کا قصدی احیا ہے، جیسا کہ جیریمی بینتھم کی طرف سے یہ تفصیل پیش کیا گیا ہے۔13 ہمیں خاص طور پر یہ جائزہ لینا ہے کہ آیا ــــ اور کس حد تک ــــ ان دعاوی کو بغیر اس چیز کا انکار کیے جو ابھی ابھی مسرت کے مستقل محرومی سے متعلقہ اختیاری پیمانوں کے بارے میں کہا گیا ہے، تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

اس تناظر میں عظیم اہمیت کا ایک مخصوص فرق وہ ہے جو بہبود کے بین الاشخاص تقابلات اور ایک ہی شخص کے مختلف صورت ہائے حالات میں تناظرات کے درمیان ہے۔ مطابقت پذیرانہ مظہر افادیتوں کے بین الاشخاص تقابلات کے قابلِ اعتماد ہونے کو خاص طور پر متاثر کرتا ہے، کیونکہ یہ مستقل طور پر محروم لوگوں کی مشکل کے اندازے کو کم تر ظاہر کرنے کا رجحان رکھتا ہے کیونکہ وہ چھوٹے وقفے جن میں وہ مسرت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، بغیر ان حقیقی محرومیوں کو ختم کیے یا حتیٰ کہ خاصی حد تک کم کیے، جو ان کی مفلسفانہ زندگیوں کی خصوصیت ہیں، ان کے ذہنی کرب کو کم کرنے کا رجحان رکھتے ہیں۔ محض اس وجہ سے کہ وہ اپنی زندگیوں میں ایک چھوٹی سی مسرت تعمیر کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں ان کے نقصان کی شدت کو نظرانداز کرنا، سماجی انصاف کے تقاضوں کی مناسب فہمید کو حاصل کرنے کا کوئی اچھا طریقہ نہیں ہے۔

غالبًا ایک ہی شخص کے لیے تقابلات کرنے کے لیے یہ ایک کم سنجیدہ مسئلہ ہے۔ کیونکہ مسرت زندگی کی خصوصیت سے بالکل ہی غیر متناسب نہیں ہے، اگرچہ ان تمام پہلوؤں کے لیے جو خاصی مناسبت رکھتے ہوں، یہ کوئی اچھا رہنما نہیں ہے، مطابقت پذیرانہ توقعات اور خواہشات کو زیادہ حقیقی بنا کر کسی طرح کی مسرت کی تعمیر کرنے کو ان اشخاص کے لیے جو اسے حاصل کرتے ہیں ایک واضح فائدے کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ اسے مسرت اور تکمیل خواہش کو کچھ اہمیت دینے کے ایک نکتے کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے، اس وقت بھی جب یہ مستقل محرومی کے ساتھ مطابقت پذیری سے پیدا ہوں، اس پذیرائی میں بھی کچھ واضح مفہوم ہے، تاہم ایک ہی شخص کے لیے بھی مسرت کے پیمانے کا استعمال اس وقت خاصا گمراہ کن ہوسکتا ہے جب یہ ان دوسری محرومیوں کی اہمیت کو نظرانداز کرنے کی طرف لے جائے جو مسرت کے پیمانے میں ہرگز اچھی طرح سے نہیں ناپی جا سکتیں۔

بلاشبہ سماجی حالات اور ادراکات کے مابین تعلق ہے کیونکہ ہمارے ادراکات ہمیں ان محرومیوں سے لاعلم بنانے کا رجحان رکھتے ہیں جن کا ہم حقیقی طور پر شکار ہیں، جنہیں ایک زیادہ واضح اور زیادہ معلومات کی حامل فہمید سامنے لاسکتی ہے۔ مجھے اس مسئلے کو صحت اور مسرت کا احاطہ کرنے والی ایک مثال سے واضح کرنے دیجیے۔

صحت: ادراک اور پیمائش

صحت کی حالتوں کا جائزہ لینے میں پیچیدگیوں میں سے ایک پیچیدگی اس امر سے پیدا ہوتی ہے کہ

آدمی کی اپنی صحت کے بارے میں فہمید طبی علم کی کمی اور تقابلی معلومات کے ساتھ ناموزوں شناسائی کی وجہ سے محدود ہوسکتی ہے۔ زیادہ عمومی طور پر مریض کے اپنے ادراک پر مبنی صحت کے بارے میں داخلی نقطۂ نظر اور تربیت یافتہ ڈاکٹروں یا ماہرین امراض کے مشاہدات اور معائنوں پر مبنی خارجی نقطہ ہائے نظر کے مابین ایک تصوراتی تفاوت ہے۔ جہاں دونوں تناظرات کا اکثر اوقات مفید طریقے سے امتزاج ہوسکتا ہے (ایک اچھا طبی مشق کار دونوں میں ہی دلچسپی لے گا) وہاں دو مختلف نقطۂ ہائے نظر پر مبنی جائزوں کے درمیان خاصا تناؤ بھی ہوسکتا ہے۔[14]

خارجی نقطۂ نظر حال ہی میں خاصی تنقید کی زد میں آیا ہے۔ خاص طور پر آرتھر کلائن میں اور دوسروں کے زوردار بشریاتی تجزیوں میں بیماری اور صحت کا ایک فاصلاتی اور کم حساس نقطۂ نظر اختیار کرنے کی وجہ سے۔[15] یہ تصانیف تکلیف کو بیماری کے مرکزی پہلو کے طور پر دیکھنے کی اہمیت کو اجاگر کرتی ہیں۔ کوئی میکانکی طور پر مشاہدہ شدہ طبی شماریات خراب صحت کے اس پہلو پر مناسب فہمید مہیا نہیں کرسکتی، کیونکہ جیسا کہ وِٹگنسٹائن نے بیان کیا درد خود ادراکی معاملہ ہے اگر آپ درد محسوس کرتے ہیں تو پھر آپ کو درد ہے اور اگر آپ درد کو محسوس نہیں کرتے تو کوئی خارجی مشاہدہ کار معقول طریقے پر اس نظریے کو رد نہیں کرسکتا کہ آپ کو درد نہیں ہے۔ بیماری کے اس پہلو سے نمٹتے ہوئے وہ تجربی مواد جس پر صحت کے منصوبہ ساز، معاشی وسائل کے تخصیص کار ـــــ اور اخراجات و فوائد کے تجزیہ کار اکثر اوقات انحصار کرتے ہیں، اس وجہ سے بنیادی طور پر ناقص ہوسکتا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس مضبوط بصیرت سے استفادہ کیا جائے جو ان معاملات کی بشریاتی تحقیق سے حاصل ہوتی ہے۔

درحقیقت یہ دلیل دینا معقول ہے کہ عوامی صحت کے فیصلے اکثر اوقات مریض کی اصل تکلیف اور ٹھیک ہونے کے تجربے کے جواب میں ناموزوں ہوتے ہیں۔ دوسری طرف اس مباحثے کا جائزہ لینے میں جو پچھلی بحثوں اور ساتھ ہی ساتھ معاصر بحثوں میں نمایاں ہوا ہے، داخلی تناظر کی وسیع کمزوریوں کو بھی مدنظر رکھنا چاہیے۔(۷) اگرچہ حسیاتی جائزے کے لیے داخلی نقطۂ نظر کی ترجیح بمشکل متنازعہ ہے لیکن طبی عمل خراب صحت کے محض حسیاتی پہلو سے منسلک نہیں ہے (اگرچہ بلاشبہ یہ بہت اہم ہے) طبی معاملات پر مریض کے داخلی نقطۂ نظر پر انحصار کرنے میں ایک مسئلہ اس امر میں پنہاں ہے کہ مریض کا داخلی نقطۂ نظر اس کے علم اور سماجی تجربے سے شدید طور پر محدود ہوسکتا ہے۔ ایک ایسا شخص جو ایک ایسے طبقے میں پیدا ہوا جہاں بہت سی بیماریاں ہوں اور بہت کم طبی

سہولیات ہوں، وہ بعض علامات کو نارمل کے طور پر لینے کی طرف مائل ہوسکتا ہے، جبکہ طبی طور پر وہ قابل تحفظ ہوں، مطابقت پذیر خواہشات اور مسرتوں کی طرح یہاں ایک مسئلہ سماجی حالات کے ساتھ مطابقت پذیری کا بھی ہے، جس کے قدرے دھندلا دینے والے نتائج ہیں۔ اس مسئلے پر پہلے باب نمبر 7 (مقامیت، مناسبت اور دھوکہ) میں بحث ہوچکی ہے۔

جبکہ داخلی نقطۂ نظر کچھ معلومات کے لحاظ سے مراعات یافتہ ہے (یعنی حسی نوعیت کی) لیکن یہ دوسری چیزوں میں بہت ناقص ہوسکتا ہے ــــ بیماری کے ذاتی ادراک کی شماریات کو سماجی طور پر ایک مقام پر رکھنے کی شدید ضرورت ہے، تعلیم کی سطوح صحت کی سہولیات کی دستیابی اور بیماری اور علاج پر عوامی معلومات کو مدنظر رکھتے ہوئے جبکہ صحت کا داخلی نقطۂ نظر توجہ کا حقدار ہے، صحت کی دیکھ بھال کا جائزہ لینے یا طبی حکمت عملی کا اندازہ لگانے میں اس پر انحصار کرنا انتہائی گمراہ کن ہوسکتا ہے۔

اس ادراک کی، صحت کی پالیسی کے لیے ایک مناسبت ہے اور زیادہ عمومی طور پر اچھی صحت کی پالیسی کے لیے جو صحت کی پالیسیوں سے ہٹ کر اور بہت سے متغیرات سے متاثر ہوتی ہے (جیسا کہ عمومی تعلیم اور سماجی ناہمواریاں)[۸] تاہم موجودہ بحث کے موضوع کے لیے جو کچھ صحت کے تصورات اور صحت کے حقیقی حالات کے درمیان رخنہ اجاگر کرتا ہے، وہ لوگوں کی بہبود کا جائزہ لینے میں موضوعی قدر پیمائی کے تناظر کی کمزوریاں ہیں۔ مسرت، خوشی اور دکھ کی اپنی ایک اہمیت ہے، لیکن ان کے ساتھ بہبود کے تمام پہلوؤں کے کثیر المقاصد رہنماؤں کے طور پر برتاؤ کرنا، کم از کم جزوی طور پر تاریکی میں زقند ہوگی۔

بہبود اور آزادی

اب میں تیسرے سوال کی طرف متوجہ ہوتا ہوں جس کی تشخیص اس سے پہلے کی گئی، صلاحیت کسی شخص کی بہبود سے کیسے منسلک ہوتی ہے؟ اسی سے متعلقہ ہم ایک اور سوال سے بھی نمٹ سکتے ہیں کہ آیا ایک صلاحیت میں وسعت لازمی طور پر ایک بہبود میں اضافہ کرنے والی تبدیلی ہوتی ہے۔

جیسا کہ اس سے پہلے بحث کی گئی، صلاحیت آزادی کا ایک ایسا پہلو ہے جو خصوصاً حقیقی مواقع پر ارتکاز توجہ کرتا ہے۔ اس بات کے کسی بھی دعوے کو کہ صلاحیت کو کسی شخص کی بہبود کے لیے ایک اچھا رہنما ہونا چاہئے دو اہم امتیازات سے روکا جانا چاہئے: (1) عاملیت اور بہبود کے درمیان تفاوت اور (2) آزادی اور کامیابی کے درمیان فرق۔ یہ دونوں فرق اس سے پہلے اس کتاب میں دوسرے تناظرات میں آچکے ہیں، لیکن صلاحیت اور بہبود کے درمیان تعلق کا جائزہ لینے کے لیے

ان دونوں تقابلات پر مزید براہ راست بحث کے لیے ایک جواز موجود ہے۔
پہلا فرق کسی شخص کی بہبود کو آگے بڑھانے اور اس کے مجموعی عاملیتی اہداف کی پیروی کرنے کے درمیان ہے۔ عاملیت ان تمام اہداف کا احاطہ کرتی ہے جنہیں اختیار کرنے کی کسی شخص کے پاس وجوہ ہوتی ہیں، جو منجملہ دیگر چیزوں کے اس کی اپنی بہبود کو آگے بڑھانے کے علاوہ اہداف کو بھی اپنے اندر شامل کر سکتی ہے۔ اس طرح عاملیت بہبود کی درجہ بندیوں کے علاوہ دوسری درجہ بندیاں بھی پیدا کر سکتی ہے۔ ایک شخص کی عاملیت کے مقاصد میں منجملہ دیگر چیزوں کے معیاری طور پر اس کی بہبود شامل ہوگی اور اس طرح عاملیت اور بہبود میں مخصوص طور پر کچھ نہ کچھ مشترک ہوگا (مثال کے طور پر باقی چیزوں کو مدنظر رکھتے ہوئے بہبود میں اضافہ ایک بلندتر عاملیت کی کامیابی کو اپنے اندر شامل کرنے کا رجحان رکھے گا)۔ نیز آدمی کی اپنی غیر بہبود کے مقاصد کو حاصل کرنے میں ناکامی بھی احساس شکست پیدا کر سکتی ہے، اس طرح اس کی بہبود کو محدود کر کے۔ بہبود اور عاملیت کے مابین یہ اور دوسرے روابط موجود ہیں لیکن یہ دونوں تصورات کو ایک دوسرے پر منطبق نہیں کرتے۔

دوسرا فرق کامیابی اور کامیابی حاصل کرنے کی آزادی کے درمیان ہے، جس پر اس سے پہلے خاص طور پر باب نمبر 11 میں بحث کی گئی تھی۔ اس تفاوت کا اطلاق بہبود اور عاملیت دونوں کے تناظر پر ہوتا ہے۔ یہ دونوں فرق مل کر ایک شخص سے متعلقہ فائدے کے چار مختلف تصورات پیدا کرتے ہیں: (1) بہبود کا حصول، (2) عاملیت کا حصول (3) بہبود کی آزادی اور (4) عاملیت کی آزادی ہم ان دونوں فرقوں پر مبنی انسانی فائدے کا جائزہ لینے میں قدر پیمائی کی دلچسپی کے نکات کی چار اجزاء پر مشتمل درجہ بندی حاصل کر سکتے ہیں۔ 16
فائدے کی ان چار اقسام میں سے ہر ایک کا جائزہ ایک تقویمی عمل کا احاطہ کرتی ہے لیکن وہ سارے ایک ہی تقویمی عمل نہیں ہیں۔ ان کے ان معاملات پر بہت ناہموار اثرات ہو سکتے ہیں جن کے لیے انفرادی فوائد کی تقویم اور تقابل برمحل ہیں۔ مثال کے طور پر اس بات کا تعین کرنے کے لیے کہ ایک شخص کس حد تک اس طرح سے محروم ہے کہ وہ دوسروں سے یا ریاست سے مدد کا تقاضا کرتا ہے، ایک شخص کی بہبود مدلل طور پر اس کی عاملیت کی کامیابی کی نسبت زیادہ مناسب ہوگی۔ (مثال کے طور پر ایک ریاست کے پاس، کسی شخص کے اپنے ہیرو کی یاد میں ایک یادگار تعمیر کرنے میں مدد دینے کی نسبت اس کی بھوک یا بیماری پر قابو پانے کے لیے امداد کی پیشکش کے لیے زیادہ

بہتر دلیل ہو گی، خواہ وہ وفادار شخص اپنی بھوک یا بیماری سے بچنے کی بجائے یادگار کو زیادہ اہمیت دیتا ہو۔)

مزید برآں، بالغ شہریوں کے لیے ریاستی پالیسی بنانے میں، اسی تناظر میں بہبود کی آزادی، بہبود کے حصول کی نسبت زیادہ اہمیت کی حامل ہو گی۔ مثال کے طور پر ایک ریاست کے پاس ایک شخص کو بھوک پر قابو پانے کے لیے مناسب مواقع مہیا کرنے کے لیے وجوہ ہو سکتی ہیں، لیکن اس بات پر اصرار کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ وہ شخص ہر صورت میں اس پیشکش کو قبول کرے۔ (۹) ایک کم سے کم عہدہ زندگی بسر کرنے کے لیے تمام لوگوں کو پیشکش کرنے کو لازمی طور پر اس اصرار سے منسلک نہیں کرنا چاہئے کہ ہر شخص ان تمام مواقع کا استعمال کرے جو ایک ریاست پیش کرتی ہے، مثال کے طور پر ہر شخص کو خوراک کی ایک مناسب مقدار کا حقدار بنانے کو روزے پر ریاستی پابندی کے ساتھ منسلک نہیں کرنا چاہئے۔

عاملیت کی کامیابیوں یا عاملیت کی آزادی کی طرف توجہ دینا ایک شخص کو بہبود کے محض ایک کارندے کے طور پر دیکھنے کے فوکس کو دور ہٹا دیتا ہے، ایک شخص کی اپنی آرا اور ترجیحات کی اہمیت کو نظر انداز کرتے ہوئے، جن کے ساتھ عاملیت کے معاملات منسلک ہیں۔ اس فرق کی مطابقت میں صلاحیتی تجزیے کے مشمولات مختلف شکلیں اختیار کر سکتے ہیں۔ ایک شخص کی صلاحیت کی تعریف بطور بہبود کی آزادی کے کی جا سکتی ہے۔ (اس شخص کی اپنی بہبود کو آگے بڑھانے کی آزادی کی عکاسی کرتے ہوئے) اور بطور عاملیت کی آزادی کے (ان اہداف اور اقدار کو آگے بڑھانے کی آزادی سے متعلق جنہیں آگے بڑھانے کی اس کے پاس وجہ ہو) جہاں اول الذکر عوامی پالیسی کے لیے زیادہ عمومی دلچسپی کی حامل ہو سکتی ہے (جیسا کہ بہبود کی آزادی میں بڑی محرومی کو ختم کرنے کی شکل میں غربت کا خاتمہ) وہیں موخر الذکر ہی وہ چیز ہے جسے مدلل طریقے پر اس شخص کے اپنے شعور اقدار کے لیے بنیادی دلچسپی کی حامل سمجھا جا سکتا ہے۔ اگر کوئی شخص بہ نسبت اپنی ذاتی بہبود کے کسی ہدف یا طرز عمل کے کسی اصول کو زیادہ اہمیت دیتا ہے، تو اسے اس کا اپنا فیصلہ سمجھا جا سکتا ہے۔ (سوائے مخصوص صورتوں کے جیسا کہ ذہنی خرابی جو کسی شخص کے اپنی ترجیحات کو واضح طور پر سمجھنے میں رکاوٹ بن سکتی ہے)۔

جن فرقوں پر یہاں بحث کی گئی ہے وہ اس سوال کا جواب بھی دیتے ہیں کہ آیا ایک شخص کی صلاحیت اس کی بہبود کے خلاف بھی جا سکتی ہے۔ بلاشبہ عاملیت کی آزادی اور صلاحیت کا یہ خصوصی مفہوم،

پہلے سے بیان کی گئی وجوہات کی بنا پر، ذاتی بہبود کی یکسو پیروی یا اسی طرح سے بہبود کی آزادی کے، اگر عاملیت کے مقاصد شخصی بہبود کی تفصیل سے مختلف ہوں، تو یہ نتیجہ ظاہر ہوتا ہے کہ عاملیت کی آزادی کے طور پر تصور کی گئی صلاحیت بہبود کے حصول اور بہبود کی آزادی دونوں تناظرات سے انحراف کر سکتی ہے۔ جیسا کہ باب نمبر 9 (غیر جانبدارانہ دلائل کی کثرت) میں پہلے ہی بیان کیا گیا، جب زیادہ صلاحیت میں زیادہ قوت شامل ہو ایسے طریقوں سے جو دوسرے لوگوں کی زندگیوں کو متاثر کر سکتی ہو، تو پھر ایک فرد کے پاس مزید صلاحیت استعمال کرنے کا جواز ہوتا ہے ——— عاملیت کی زیادہ آزادی ——— دوسرے لوگوں کی زندگیوں کو ارفع بنانے کے لیے، خاص طور پر اس وقت جب وہ نسبتاً مفلس تر ہوں، بجائے ان کے صرف اپنی بہبود پر توجہ مرکوز کرنے کے۔

اور اسی دلیل کی بنیاد پر اس بات کو سمجھنے میں کوئی راز نہیں ہے کہ ایک شخص کا بطور عامل فائدہ، بہت ممکن طور پر، بہبود کے نقطۂ نگاہ سے اسی شخص کے فائدے کے خلاف جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر جب موہن داس گاندھی برطانوی ہندوستان کی طرف سے گھر کی نظر بندی اور سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینے کی پابندیوں سے آزاد کر دیئے گئے تو ان کی عاملیت کی آزادی (اور مخصوص طور پر ان کی عاملیت کی کامیابیاں بھی) پھیل گئیں لیکن بہ یک وقت وہ مشکلات جن کو بھوگنے کا انتخاب انہوں نے خود کیا اور وہ دکھ جو انہوں نے ہندوستان کی آزادی کے لیے اپنے عدم تشدد کے ایک حصے کے طور پر قبول کئے ان کے واضح طور پر ان کی اپنی شخصی بہبود پر کچھ منفی اثرات پڑے، جنہیں وہ اپنے نصب العین کی خاطر قبول کرنے پر تیار تھے۔ یہاں تک کہ گاندھی کا سیاسی وجوہات کی بنا پر لمبے عرصوں کے لیے برت رکھنے کا فیصلہ، اس کی اپنی بہبود پر عاملیت کی کھلی ترجیح کی واضح عکاسی تھی۔ عاملیت کی آزادی کے مفہوم میں زیادہ صلاحیت رکھنا ایک برتری ہے، لیکن صرف خصوصی طور پر اسی تناظر میں اور بہبود کے تناظر میں نہیں۔ کم از کم لازمی طور پر نہیں۔ ان لوگوں کو جو برتری کے تصور میں کوئی مفہوم دیکھنے سے قاصر ہیں، سوائے ذاتی مفاد کے نقطۂ نظر سے دیکھنے کے (ایسے مکتبہ ہائے فکر ہیں جو اس سمت میں جاتے ہیں جیسا کہ باب نمبر 8 ''عقلیت اور دوسرے لوگ'' میں بحث کی گئی) یہ سمجھنے میں مشکل ہوگی کہ عاملیت کی آزادی کو آزادی کو متعلقہ شخص کی ایک برتری کے طور پر کیسے دیکھا جا سکتا ہے لیکن آدمی کو یہ سمجھنے کے لیے کہ آدمی کے مقاصد اور ترجیحات اس کی اپنی بہبود کی تنگ حدود سے بہت آگے جا سکتے ہیں، گاندھی یا مارٹن لوتھر کنگ، یا نیلسن منڈیلا یا آنگ

سانگ سوچی ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔

حواشی

(۱) میری خواہش ہے کہ میں اپنے دوست رچرڈ لایارڈ کو کل بینتھم سے تھوڑے مل کی طرف متحرک کرسکتا۔

(۲) آدمی کے اپنی زندگیوں، اعتقادات اور اعمال کے مسلسل جائزہ نو کے لیے کیس کے ایک شاندار تجزیے کے لیے دیکھئے رابرٹ نوزک کی:۔

The Examined Life: Philosophical Meditations, New York: Simon and Schuster, 1989.

(۳) Collective Choice and Social Welfare (San Francisco, CA: Holden-Day, 1970; Republished Amsterdam:) North Holland, 1979),

جس نے بہبود کے بین الاشخاص تقابلات کی سماجی انتخاب کے نظریے میں جزوی درجہ بندیوں کی شکل میں منظم استعمال کے حق میں استدلال کیا۔ نیز دیکھئے میرا مضمون

Interpersonal Comparisons of Welfare, in Choice, Welfare and Measurements (Oxford: Blackwell, 1982, Republished, Cambridge, MA: Harvard Universty Press, 1997).

نیز دیکھئے، ڈونلڈ ڈیوڈسن کی

Judging Interpersonal Interests, in John Elster and Aaneind Hylland (eds), Foundations of Social choiceTheory (Cambridg; Cambridge Universty Press, 1986) and Allan Gibbard, Inter Personal Comparisons: Preferance, Good and the Intrinsic Reward of a Life, in Elster and Hylland (eds), Foundations of Social ChoiceTheory (1986).

متعلقہ معاملات پر دیکھئے ہلیری پٹنم کی

The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays (Cambridge, MA: Harvard Universty Press, 2002).

(۴) معروضیت کے ایک پہلو کو منعکس کرنے میں زبان کے نظم کو باب نمبر 1 ''عقلیت اور معروضیت'' میں اور 5 ''غیر جانبداری اور معروضیت'' میں بیان کیا گیا۔

(۵) ایسے سماجی انتخاب کے عمل کی عمدہ مثالوں میں جان نیش کے The Bargaining Problem کا کلاسیکی نمونہ ہے۔

The Bargaining Problem; Econometrica, 18 (1950).

ساتھ ہی ساتھ حالیہ تخلیقی انحرافات جیسا کہ مارک فلیور بائے کی اداراتی تحقیق

(Social choice and Just Institutions; Economics and Philosophy, 23 (2007), and Fairness, Responsibility and Welfare (Oxford: Clarendon Press, 2008).)

جو طریق ہائے کار کی مماثلت تلاش کرتے ہیں لیکن واضح طور پر بہبود کے بین الاشخاص تقابلات کی طرف رجوع نہیں کرتے۔

(۶) مجھے یہ بیان کرنا چاہئے کہ بہبودی معاشیات میں مثبت اور منفی آزادیوں کے درمیان فرق کا استعمال اس فلسفیانہ تفاوت سے قدرے مختلف ہونے کا رجحان رکھتا ہے جس کا خاکہ ایسا ئیاہ برلن نے اپنے 1969ء کے کلاسیکی لیکچر آکسفورڈ میں The Two Concepts of Liberty میں پیش کیا۔ جن کا فوکس کسی شخص کے ایسی چیزوں کے کرنے پر داخلی اور خارجی پابندیوں کے درمیان فرق تھا، جن کی قدر شناسی کی اس کے پاس وجہ ہو دیکھئے برلن کے

Four Essays on Liberty (London: Oxford Universty Press, 1969).

(۷) میں نے محرومی کے لیے افادیت کے پیمانوں کے اختیاری سمجھوتے کے دور رس اثرات پر درج ذیل میں بحث کی ہے۔

Equality of What? in S.Mc Murrin (eds) Tanner Lectures on Human Values, Vol.I (Cambridge: Cambridge Universty Press, 1980); Resources, Values and Development Cambridge: MA: Harvard Universty Press 1984); Commodities and Capabilities (Amsterdam: North Holland, 1985, Delhi: Oxford Universty Press, 1987).

نیز دیکھئے مارتھا نسبام کی

Women and Human Development: The Capability Approach (Cambridge: Cambridge Universty Press, 2000).

(۷) خود بیان کردہ مرض درحقیقت سماجی شماریات کے ایک حصے کے طور پر پہلے ہی وسیع طور پر استعمال ہوتا ہے اوران شماریات کا جائزہ ایسی مشکلات کو سامنے لاتا ہے جو صحت کی دیکھ بھال اور طبی حکمتِ عملی پر عوامی پالیسی کو کلی طور پر گمراہ کرسکتی ہیں۔ میں نے اس میں ملوث کچھ مسائل پر درج ذیل میں بحث کی ہے۔

Health: Perception Versus Observation; British MedicalJournal, 324 (April 2002).

(۸) صحت کی بطور کل پالیسیوں اوران پالیسیوں کے درمیان اہم تفاوت، جو صحت کو آگے بڑھاتی ہیں، کی تحقیق وسیع طور پر جینیفر پراہ روگر کی طرف سے درج ذیل میں کی گئی ہے۔

Aristotelian Justice and Health Policy: Capability and Incompletely Theorized Agrcements; Ph.D Dissertation, Harvard Universty, 1998 (To be Published by Clarendon Press as Health and Social Justice).

نیز دیکھئے اس کی

Ethics of the Social Determinents of Health; Lancet 364 (2004) and Health, Capability and justice: Towards a New Paradigm of Health Ethics, Policy and Law, CornellJournal of Law and Public Policy, 15 (2006), and the Doctoral Thesis of Sridhar venkatapurm, Health andJustice: The Capability to the Healthy. P.h.D Dissertation, Cambridge Universty, 2008.

صحت کے سماجی تعین کاروں پر ڈبلیو ایچ او کا کمیشن جس کی صدارت مائیکل مارماٹ نے کی صحت کے تعین کی وسیع تر فہمید کے پالیسی کے مفاہیم کا جائزہ لیتا ہے۔

World Health Organization, Closing the Gap in the Generation, Health Equity through Action on the Social Determinents of Health (Genena: WHO, 2008).

(۹) سماجی پالیسی کے لیے اس وقت ایک سنجیدہ پیچیدگی پیدا ہوجاتی ہے جب کسی خاندان کی اپنے تمام افراد

کے لیے بھوک سے بچنے کی صلاحیت اس کامیابی میں منتقل نہیں ہوتی، اس خاندان کے مقتدر افراد کی اختلافی ترجیحات کی وجہ سے (مثال کے طور پر جب مزدور سربراہ خاندان کے ہر فرد کے مفادات کے علاوہ دوسرے اہداف کے لیے زیادہ دلچسپی رکھتا ہو۔) ایسے کثیر الافراد فیصلوں سے پیدا ہونے والا صلاحیت اور کامیابی کے درمیان فرق، تمام متعلقہ اشخاص کے فائدے کا جائزہ لینے میں کامیابی کے تناظر کی مناسبت کو زیادہ مضبوط بنانے کا رجحان رکھتا ہے۔

14

مساوات اور آزادی

مساوات صرف اٹھارہویں صدی کے یورپ اور امریکا میں ہی اہم ترین انقلابی تقاضوں میں شامل نہیں تھی، بلکہ بعد خرد افروزی دنیا میں بھی اس کی اہمیت کے بارے میں غیر معمولی اتفاق رائے پایا جاتا ہے۔ پہلے کی ایک کتاب Inequality Re-examined میں میں نے اس امر پر تبصرہ کیا کہ سماجی انصاف کا ہر وہ معیاراتی نظریہ جس نے حال ہی کے عرصے میں تائید اور وکالت حاصل کی ہے، کسی چیز کی مساوات کا تقاضا کرتا ہوا محسوس ہوتا ہے—— کوئی ایسی چیز جو اس نظریے میں خصوصی طور پر اہم سمجھی جاتی ہے۔[1] نظریات کلی طور پر متنوع ہو سکتے ہیں (مثلاً مساوی آزادی، مساوی آمدنی یا ہر شخص کے حقوق یا افادیتوں کے ساتھ مساوی برتاؤ پر فوکس کرتے ہوئے) اور وہ ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہو سکتی ہیں لیکن پھر بھی ان کے اندر کسی چیز کی مساوات کی خواہش کرنے کی ایک مشترکہ خصوصیت ہے۔ (متعلقہ نقطۂ نظر میں کسی اہم پہلو کی مساوات) یہ چیز حیرت انگیز نہیں ہے کہ مساوات ان سیاسی فلسفیوں کی تحریروں میں نمایاں طور پر ظاہر ہوتی ہے، جنہیں عام طور پر *مساوات پسند* کہا جاتا ہے اور امریکی محاورے میں ''آزاد خیال'' کہا جاتا ہے، مثلاً جان راؤلز، جیمز میڈ، رونالڈ ڈوورکن، تھامس نیگل یا تھامس سکین لون کی تحریروں میں جو کہ چند نام ہیں۔ جو چیز غالباً زیادہ اہم ہے وہ یہ ہے کہ مساوات کا تقاضا اس کی کسی نہ کسی بنیادی شکل میں ان لوگوں کی طرف سے بھی کیا گیا ہے جن کے بارے میں عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ انہوں نے مساوات کے کیس کو متنازعہ بنایا اور ''تقسیمی انصاف'' کی بنیادی اہمیت کے بارے میں

شکوک کا اظہار کیا۔ مثال کے طور پر ہو سکتا ہے کہ رابرٹ نوزک افادیت کی مساوات کی طرف رجحان نہ رکھتا ہو (جیسا کہ جیمز میڈ رکھتا ہے) یا بنیادی اشیا رکھنے کی مساوات کی طرف رجحان رکھتا ہو (جیسا کہ جان راوٗلز رکھتا ہے) لیکن پھر بھی نوزک آزادی پسندی کے حقوق کی مساوات کا مطالبہ کرتا ہے ـــــ یعنی یہ کہ کسی شخص کو کسی دوسرے شخص کی نسبت آزادی پر زیادہ حق نہیں ہونا چاہئے۔ جیمز بوکانان جو کہ عوامی انتخاب کے نظریے کا اولین بانی ہے (جو کسی لحاظ سے سماجی انتخاب کے نظریے کا قدامت پسند مخالف ہے) جو بظاہر مساوات کے دعاوی کے بارے میں خاصی متشکک محسوس ہوتا ہے، درحقیقت لوگوں کے مساوی قانونی اور سیاسی برتاؤ کی بنیاد رکھتا ہے (اور کسی بھی مجوزہ تبدیلی کے مخالف کسی شخص کے اعتراض کے لیے مساوی احترام کی) اپنے اچھے معاشرے کے نظریے کے اندر۔2

ہر نظریے میں مساوات کسی خلا میں طلب کی جاتی ہے (یعنی متعلقہ اشخاص سے متعلقہ کچھ متغیرات کے مفہوم میں) ایک ایسا خلا جو اس نظریے میں ایک بنیادی کردار کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ [1]

کیا اس تعمیم کا اطلاق افادیت پسندی پر ہو سکتا ہے؟ اس تجویز کی فوری طور پر مزاحمت کی جا سکتی ہے، کیونکہ افادیت پسند عموماً مختلف لوگوں کی طرف سے حاصل کی جانے والی افادیتوں میں مساوات نہیں چاہتے۔ بلکہ صرف افادیتوں کے کل میزان کی تفصیل چاہتے ہیں جو خاص طور پر مساوات پسندانہ نظر نہ آئے۔ لیکن پھر بھی ایک مساوات ہے جسے افادیت پسند تلاش کرتے ہیں، یعنی ہر شخص کی طرف سے افادیتوں کے فائدے اور نقصانات کو بلا استثنا برابر اہمیت دیتے ہوئے انسانوں کے ساتھ مساوی سلوک۔ ہر شخص کے افادیتوں کے حصول کو برابر وزن دینے پر اصرار میں، افادیت پسندانہ ہدف ایک خاص قسم کی مساوات پسندی کا استعمال کرتا ہے جو اس کے حساب کتاب میں سمویا ہوا ہے۔ بلاشبہ ٹھیک یہی مساوات پسندانہ پہلو جو استدلال کے مطابق افادیت پسندی کے تمام فریقوں کے مساوی مفادات کو مساوی وزن دینے کے بنیادی اصول سے متعلق ہے۔ (بحوالہ ہمارے وقت کے ایک عظیم افادیت پسند، رچرڈ ہیئر کے) اور 'ہمیشہ تمام افراد کے مفادات کو ایک ہی وزن' دینے کے افادیت پسندانہ تقاضے سے متعلق ہے (بحوالہ افادیت پسندانہ فکر کے ایک اور معاصر رہنما جان ہارسانی کے) 3 کسی چیز کی مساوات کی خواہش کرنے میں اس رسمی یکسانیت سے وابستہ کی جانے والی کوئی اہمیت ہے ـــــ بلاشبہ کسی ایسی چیز کی جسے مخصوص معیاراتی نظریہ بہت اہم سمجھتا ہے؟ یہ سوچنا کافی ترغیب افزا ہے کہ یہ ایک نجوگ ہوگا کیونکہ

یکسانیتیں کلی طور پر رسمی ہیں اور Equality of What? سے متعلق نہیں ہیں۔ لیکن پھر بھی ایک نظریے کا دفاع کرتے ہوئے کسی مساوات انسانی کے فارمولے کی ضرورت اس اہمیت کی طرف اشارہ کرتی ہے جو عدم امتیاز کے ساتھ وابستہ کی جاتی ہے جسے اس تصور سے تحرک یافتہ سمجھا جا سکتا ہے کہ ایسا کوئی معیاراتی نظریہ ایسے تقاضے کی غیر موجودگی میں ایک من مانا اور متعصبانہ نظریہ ہوگا۔ یہاں کسی نظریے کے قابل عمل ہونے کے لیے کسی نہ کسی شکل میں غیر جانبداری کی ضرورت کا ادراک محسوس ہوتا ہے۔[۲] تھامس سکین لون کے ایسے اصولوں کی ضرورت کے پیمانے کے مفہوم میں جنہیں کوئی متعلقہ شخص معقول طور پر مسترد نہ کر سکے، عمومی پذیرائی اور عدم امتیاز کے درمیان ایک مضبوط تعلق ہونا چاہیے، جو اس بات کا تقاضا کرے کہ کسی نہ کسی بنیادی سطح پر لوگوں کو مساوی ہونے کی حیثیت سے دیکھا جائے، جن کے استرداد بالترتیب اہمیت کے حامل ہوں گے۔[۳]

مساوات، غیر جانبداری اور مواد

صلاحیتی نقطۂ نظر جس کے ساتھ متعدد سابقہ ابواب متعلق تھے، اس فہمید سے استفادہ کرتا ہے، جس پر اوپر بحث کی گئی یہ کہ حقیقی اہم 'سوال کس چیز کی مساوات ہے؟' بجائے اس کے کہ آیا ہمیں کسی جگہ پر مساوات کی قطعاً کوئی ضرورت ہے۔[۴] یہ کہنے کا مطلب یہ دعویٰ کرنا نہیں ہے کہ موخرالذکر سوال قابل نظر اندازی ہے۔ نہ ہی یہ امر کہ کسی ایک یا دوسری جگہ پر مساوات کا تقاضا کرنے میں اس قدر زیادہ اتفاق رائے ہے، اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ یہ مفروضہ صحیح ہے۔ یہ بات یقینی طور پر ممکن ہے کہ یہ موقف اختیار کیا جائے کہ وہ تمام نظریے غلط ہیں۔ اس مشترکہ خصوصیت کو ایسی معقولیت کیا چیز دیتی ہے۔ یہ ایک بڑا سوال ہے، جس کے ساتھ ہم یہاں انصاف نہیں کر سکتے لیکن وہ سمت جس کی طرف ہمیں ایک معقول جواب کے لیے دیکھنا چاہیے غور کرنے کے قابل ہے۔

لوگوں کو مساوی طور پر دیکھنے کے تقاضے کا تعلق (کسی اہم تناظر میں) میرے استدلال کے مطابق، غیر جانبداری کے معیارانہ تقاضوں اور اس سے متعلقہ معروضیت کے دعوؤں کے ساتھ ہے۔ یقیناً اسے ایک آزادانہ طور پر قائم اپنے آپ میں مکمل سوال کے طور پر نہیں دیکھا جا سکتا کیونکہ غیر جانبداری اور معروضیت کے قابلِ قبول جوازات کا بھی جائزہ لیا جانا ہے (اس سمت میں کچھ خیالات پر باب نمبر 5 میں غور کیا گیا تھا)

لیکن یہ اس قسم کا جائزہ ہے جو اس بات کی فہمید میں حتمی طور پر متعلق ہوگا کہ انصاف کے مشہور نظریات میں سے ہر ایک نظریہ کیوں کسی نہ کسی بنیادی سطح پر اشخاص سے برابری کا برتاؤ کرنے کے

کسی طریقے کو درمیان میں لانے کا رجحان رکھتا ہے (بنیادی سے مراد ہے متعلقہ نظریے کے لیے بنیادی)۔ ''کس چیز کی مساوات؟'' کے سوال کا جواب دینے کے طریقوں کے درمیان اختلافات رائے کو مدنظر رکھتے ہوئے، مساوات انسانی کا پرچارک ہونا، کسی بھی واضح مفہوم میں ایک ''اتحاد ساز'' خوبی نہیں ہے۔ بلاشبہ یہ ٹھیک اس وجہ سے ہے کہ ''ان مختلف خلاؤں کی توثیق میں جن میں مختلف مصنفین کی طرف سے مساوات کی سفارش کی جاتی ہے اتنے ٹھوس اختلافات ہیں کہ یہ حقیقت کہ ان بہت ہی متنوع مصنفین کے متعلقہ نقطۂ ہائے نظر میں ایک بنیادی انسانی مساوات کی یکسانیت وسیع توجہ سے بچنے کا رجحان اختیار کر گئی ہے۔ تاہم یکسانیت کچھ اہمیت رکھتی ہے۔

اس نکتے کی وضاحت کے لیے مجھے ولیم لیٹون کے مدون شدہ دلچسپ اور اہم مضامین کا حوالہ دینا ہے جنہیں Against Equality[4] کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ لیٹون کے مجموعے میں سے ایک زوردار دلائل والے مضمون میں ہیری فرینکفرٹ، 'مساوات بطور اخلاقی نصب العین' کے خلاف دلائل دیتا ہے اور وہ معاشی مساوات انسانی کی اس شکل 'وہ اصول کہ یہ بات پسندیدہ ہے کہ ہر شخص آمدنی اور دولت کی ایک ہی مقدار اپنے پاس رکھے' (یا مختصراً رقم کی[5]) کے دعاوی کی عقلمندی سے مخالفت کرتا ہے۔ اگر اس استرداد کے اظہار کے لیے منتخب شدہ زبان میں فرینکفرٹ اپنے اختلاف کی تعبیر ''مساوات بطور ایک اخلاقی نصب العین'' کے خلاف ایک دلیل کے طور پر کرتا ہے، لیکن یہ بنیادی طور پر اس وجہ سے ہے کیونکہ وہ اس عمومی اصطلاح کا استعمال ''معاشی مساوات انسانی'' کے ایک مخصوص متن کا حوالہ دینے کے لیے کرتا ہے، ''معاشی انسانی مساوات کا یہ متن (مختصر طور پر صرف ''مساواتِ انسانی'') اس اصول کے طور پر تشکیل دیا جا سکتا ہے کہ دولت کی تقسیم میں کوئی ناہمواریاں نہیں ہونی چاہئیں۔ فرینکفرٹ کے دلائل کو معاشی مساوات کی عام تعبیر کے مخصوص تقاضے سے اختلاف کرنے کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے (1) اس بات سے اختلاف کر کے کہ ایسی مساوات کسی داخلی دلچسپی کی حامل ہے اور (2) یہ ثابت کر کے کہ یہ داخلی طور پر اہم اقدار کی پامالی کی طرف لے جاتی ہے--- ان اقدار کی پامالی کی طرف جو سب کی طرف کسی اور زیادہ موزوں طریقے سے مساوی توجہ دینے کی ضرورت کے ساتھ قریبی طور پر منسلک ہیں۔ اس طرح مساوات کے لیے جگہ کا انتخاب فرینکفرٹ کے خوب مدلل مقدمے[6] کی پیشرفت میں بنیادی طور پر اہم ہے۔

یہ سب کچھ کسی جگہ مساوات کے خلاف استدلال کے عمومی طرز میں فٹ بیٹھتا ہے، اس بنیاد پر کہ یہ کسی اور جگہ مساوات کی زیادہ اہم ضرورت کو پامال کرتا ہے۔ اگر اسے اس طرح دیکھا جائے، تو تقسیمی مسائل پر جنگیں ''مساوات کیوں؟'' کے بارے میں ہونے کا رجحان نہیں رکھتیں، بلکہ ''کس چیز کی مساوات؟'' کے بارے میں ہونے کا رجحان رکھتی ہیں کیونکہ ارتکاز توجہ کے بعض گوشے (ایسی جوابی جگہوں کی شناخت کرنا جن پر مساوات کی طلب کی جاتی ہے) سماجی یا معاشی یا سیاسی فلسفے میں مساوات کے دعاوی کے ساتھ روایتی طور پر وابستہ ہیں، لہٰذا ان جگہوں پر مساوات ہی ہے (مثال کے طور پر آمدنی، دولت یا افادیتوں میں) جو 'مساواتِ انسانی'' کے عنوان کے تحت آنے کا رجحان رکھتی ہے جبکہ دوسری جگہوں پر مساوات (مثال کے طور پر حقوق، آزادیوں یا ان چیزوں میں جنھیں لوگوں کے منصفانہ استحقاق سمجھا جاتا ہے) خلافِ مساوات دعاوی کے طور پر نظر آتی ہے لیکن ہمیں تعریف کی روایات سے زیادہ دھوکہ نہیں کھانا چاہئے اور ان تمام نظریات میں کسی نہ کسی جگہ مساوات کے حق میں دلائل دینے اور وہاں مساواتی ترجیح پر اصرار کرنے کی بنیادی مماثلت کو مدنظر رکھنا چاہئے خواہ وہ واضح طور پر یا معنوی طور پر۔ دوسری جگہوں پر (ان کے خیال میں کم موزوں جگہوں پر) مساوات کے باہمی متصادم تقاضوں سے اختلاف بھی کرتے ہوں۔

صلاحیت، مساوات اور دوسرے معاملات

اگر مساوات اہم ہے اور صلاحیت بلاشبہ انسانی زندگی کا ایک مرکزی پہلو ہے (جیسا کہ میں نے اس کتاب میں پہلے استدلال کرنے کی کوشش کی ہے) تو کیا یہ فرض کرنا صحیح نہ ہوگا کہ ہمیں صلاحیت کی مساوات کا تقاضا کرنا چاہئے؟ مجھے یہ استدلال کرنا ہے کہ جواب 'نہیں' ہے۔ ایسا متعدد واضح دلائل کی بنا پر ہے۔ ہم بلاشبہ صلاحیت کی مساوات کو اہمیت دے سکتے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمیں صلاحیت کی مساوات کا تقاضا کرنا چاہئے خواہ یہ اور بہت سے اہم قابل لحاظ امور سے متصادم بھی کیوں نہ ہو۔ صلاحیت کی مساوات اگرچہ اہم ہے لیکن یہ لازمی طور پر باقی تمام اہم قابلِ لحاظ امور سے 'بازی نہیں لے جاتی'' (بشمول مساوات کے دوسرے اہم پہلوؤں کے) جن کے ساتھ یہ متصادم ہوسکتی ہے۔

اول جیسا کہ میں نے زور دینے کی کوشش کی ہے صلاحیت آزادی کا صرف ایک پہلو ہے جو حقیقی مواقع سے جڑا ہوا ہے اور یہ اس منصفی اور مساوات پر مناسب توجہ نہیں دے سکتی جو ان طریق ہائے

کار میں ملوث ہیں جن کی انصاف کے تصور کے ساتھ مناسبت ہے۔
جہاں صلاحیت کے تصور کی آزادی کے مواقعاتی پہلو کے جائزے میں قابلِ لحاظ خوبی ہے، وہیں یہ آزادی کے طریقیاتی پہلو کے ساتھ ممکنہ طور پر مناسب طور پر نہیں نمٹ سکتی۔ صلاحیتیں، انفرادی فوائد کی خصوصیات ہیں اور جہاں وہ اس میں شامل طریق ہائے کار کے کچھ پہلوؤں کو اپنے اندر سمو سکتی ہیں (جیسا کہ باب نمبر 11 میں بیان کیا گیا) وہیں وہ ہمیں اس میں شامل طریق ہائے کار کی منصفی یا انصاف کے بارے میں یا شہریوں کی منصفانہ طریق ہائے کار کی طرف رجوع کرنے اور انہیں استعمال کرنے کی آزادی کے بارے میں کافی کچھ بتانے سے قاصر ہوتی ہیں۔
مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس نکتے کی وضاحت ایک ایسی مثال سے کروں جو بظاہر خاصی درشت معلوم ہوگی۔ یہ بات اب خاصی حد تک خوب مسلمہ ہو چکی ہے کہ اگر یکساں قسم کی پرداخت دی جائے تو عورتیں مردوں کی نسبت زیادہ طویل عرصے تک زندہ رہنے کا رجحان رکھتی ہیں جن میں عمر کے ہر گروپ میں شرحِ اموات کم ہوتی ہے۔ اگر آدمی کا تعلق کلی طور پر صرف صلاحیتوں سے ہوتا (اور کسی چیز سے نہیں) اور خصوصی طور پر طویل عمری کی صلاحیت کی مساوات سے تو مردوں کو ان کی اس فطری کمزوری کا مقابلہ کرنے کے لیے عورتوں کی نسبت زیادہ طبی توجہ دینے کے لیے ایک دلیل کا گھڑنا ممکن ہوتا۔ لیکن عورتوں کو مردوں کی نسبت کم طبی توجہ دینا صحت کے یکساں مسائل کے لیے طریقیاتی مساوات کے اہم تقاضے کو شدت سے پامال کر دیتا (خصوصی طور پر زندگی اور موت کے معاملے میں مختلف اشخاص کے ساتھ ایک سا برتاؤ کرنا) اور یہ دعویٰ کرنا معقول نہیں ہے کہ اس قسم کے معاملات میں آزادی کے طریقیاتی پہلو میں انصاف کے تقاضے، آزادی کے مواقعاتی پہلو پر کسی یکسوار تکاز پر معقول طریقے سے سبقت لے جا سکتے تھے، بشمول امیدِ حیات میں مساوات کو ترجیح دینے کے۔
جہاں صلاحیتی تناظر لوگوں کے حقیقی مواقع کا اندازہ لگانے میں بہت اہم ہو سکتا ہے۔ (اور جیسا کہ میں نے دعویٰ کیا ہے ان متبادل نقطۂ ہائے نظر کی نسبت جو آمدنیوں ابتدائی اشیاء یا وسائل پر فوکس کرتے ہیں، مواقع کی تقسیم میں مساوات کا اندازہ لگانے میں بہتر کام کر سکتا ہے) وہیں یہ نکتہ انصاف کے جائزے میں آزادی کے طریقیاتی پہلو کی طرف زیادہ بھرپور توجہ دینے کی ضرورت کے کسی طرح بھی خلاف نہیں جاتا۔[۵] ایک نظریہ انصاف کو ـــــ یا زیادہ عمومی طور پر معیاراتی سماجی انصاف کے کسی موزوں نظریے کو ـــــ مشمولہ طریق ہائے کار کی منصفی اور ان حقیقی مواقع کی

استعداد جن سے لوگ لطف اندوز ہو سکتے ہیں دونوں کے بارے میں حساس ہونا ہو گا۔
صلاحیت درحقیقت ایک ایسے تناظر سے زیادہ کچھ نہیں ہے، جس کے مفہوم میں کسی شخص کے فوائد اور نقصانات کا معقول طور پر جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ یہ تناظر اپنی ایک اہمیت رکھتا ہے اور یہ نظریہ ہائے انصاف کے لیے بھی انتہائی اہم ہے اور اخلاقی اور سیاسی قدر پیمائی کے نظریات کے لیے بھی لیکن نہ تو انصاف اور نہ ہی سیاسی اور اخلاقی قدر پیمائی محض ایک معاشرے کے افراد کے مجموعی مواقع اور فوائد سے متعلق ہو سکتے ہیں۔ (۶) منصفانہ طریق کار اور منصفانہ برتاؤ کا موضوع افراد کے مجموعی فوائد سے آگے گزر کر دوسرے۔ خاص طور پر طریقیاتی معاملات کی طرف جاتا ہے اور ان معاملات سے محض صلاحیتوں پر توجہ مرکوز کر کے مناسب طور پر نہیں نمٹا جا سکتا۔
یہاں مرکزی مسئلہ ان معاملات میں جن میں مساوات اہمیت رکھتی ہے کثیر ابعاد سے تعلق رکھتا ہے، جو صرف ایک جگہ مساوات تک محدود ہونے کے قابل نہیں ہے، خواہ وہ معاشی فوائد ہوں، وسائل ہوں، افادیتیں ہوں، زندگی کا حاصل کردہ معیار ہو یا صلاحیتیں ہوں، مساوات کے تقاضوں کی *واحد المرکز* فہمید کے بارے میں میری تشکیک (اس صورت میں صلاحیتی تناظر پر لاگو) مساوات کے *واحد المرکز* نقطۂ نظر کے ایک بڑے تنقیدی جائزے کا ایک حصہ ہے۔
دوم، اگرچہ میں نے ذاتی فوائد کو پرکھنے میں آزادی کی اہمیت کے حق میں استدلال کیا ہے اور اسی طرح مساوات کا جائزہ لینے میں، لیکن تقسیمی فیصلوں کے بارے میں ایسے دوسرے تقاضے ہو سکتے ہیں جنھیں کسی واضح مفہوم میں مختلف لوگوں کے لیے مساوی مجموعی آزادی کے تقاضوں کے طور پر بہترین طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ بلاشبہ، جیسا کہ ایک بانسری پر جھگڑنے والے تین بچوں کے درمیان تنازعے کے بارے میں تعارف میں پیش کی جانے والی مثال اجاگر کرتی ہے، ایک بچے کی اس امر کا ادراک رکھنے کی دلیل کہ اس نے وہ بانسری خود بنائی ہے، فوری طور پر رد نہیں کی جا سکتی۔ استدلال کا وہ انداز جو کوششوں اور ان کے ساتھ منسلکہ صلوں کو ایک اہم مقام دیتا ہے، جو استحصال جیسے معیاراتی تصورات کو بھی جنم دیتا ہے، صلاحیت کی مساوات کی سمت یکسو ہو کر جانے سے پہلے وقفہ کرنے کی بنیادیں بھی تجویز کر سکتا ہے۔[7] شدید محنت کے استحصال اور حقیقی کام کرنے والوں کو ملنے والے غیر منصفانہ صلوں پر لٹریچر کا اس تناظر کے ساتھ ایک مضبوط تعلق ہے۔
سوم، صلاحیت ایک آواز میں نہیں بولتی کیونکہ اس کی تعریف مختلف طریقوں پر کی جا سکتی ہے جس میں بہبود کی آزادی اور عاملیت کی آزادی کے درمیان فرق شامل ہے۔ (جس پر باب نمبر 13

مسرت، بہبود اور صلاحیتیں میں بحث کی گئی ہے) مزید برآں جیسا کہ اس سے پہلے بحث ہو چکی ہے، صلاحیتوں کی درجہ بندی لازمی طور پر خصوصی فوکس کے ساتھ بھی، (جیسا کہ عاملیت یا بہبود) ایک مکمل درجہ بندی پیدا نہیں کرتی، خاص طور پر، مختلف قسم کی صلاحیتوں کے ساتھ منسلک کئے جانے والے اضافی اوزان یا مختلف قسم کے وظائف میں معقول تغیرات (یا ناگزیر ابہامات) کی وجہ سے۔ جہاں ایک جزوی درجہ بندی بعض معاملات میں غیر مساواتوں کا جائزہ لینے کے لیے خاصی موزوں ہو سکتی ہیں، خاص طور پر ایک واضح غیر مساوات کی بعض صورتوں کی شناخت کرنے میں، وہیں اسے بعض دوسری صورتوں میں واضح غیر مساوات کے فیصلے دینے کی ضرورت نہیں ہوتی، یہ سب کچھ اس طرف رہنمائی نہیں کرتا کہ صلاحیتوں کی غیر مساوات کو کم کرنے کی طرف توجہ دینا بے سود ہے۔ یہ بلاشبہ ایک بڑا معاملہ ہے، لیکن صلاحیتوں کی مساوات کے دائرے کی حدود کو انصاف کے تقاضوں کے ایک حصے کے طور پر دیکھنا اہم ہے۔

چہارم، مساوات بطور خود ایک ایسی واحد قدر نہیں ہے جس کے ساتھ ایک نظریہ انصاف کو متعلق ہونے کی ضرورت ہے اور نہ ہی یہ صرف واحد موضوع ہے جس کے لیے صلاحیت کا تصور مفید ہے۔ اگر ہم سماجی انصاف میں مجتمعانہ اور تقسیمی امور کے درمیان سادہ سا فرق کریں تو صلاحیتی تناظر فوائد و نقصانات کا جائزہ لینے کے اہم طریقے کی طرف ایک اشارے کے ساتھ مجتمعانہ اور تقسیمی دونوں معاملات کے لیے خفی مفاہیم رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک ادارے یا پالیسی کا دفاع اس بنیاد پر نہیں کیا جا سکتا کہ یہ صلاحیت کی مساوات میں اضافہ کرتے ہیں، بلکہ اس وجہ سے کیا جا سکتا ہے کہ یہ سب کی صلاحیتوں میں وسعت پیدا کرتے ہیں (خواہ اس میں کوئی تقسیمی فائدہ نہ بھی ہو) صلاحیت کی مساوات، یا زیادہ حقیقت پسندانہ طریقے سے، صلاحیتی غیر مساوات میں کمی، یقیناً ہماری توجہ پر دعویٰ رکھتی ہے، لیکن ایسا ہی دعویٰ سب کی صلاحیتوں میں عام اضافہ بھی رکھتا ہے۔

صلاحیتوں کی مساوات پر یکسوارتکاز توجہ کے کیس کا انکار کرنے کے ذریعے یا اسی طرح عمومی طور پر صلاحیتوں پر مبنی خیالات پر ارتکاز توجہ کے ذریعے ہم تصور انصاف میں صلاحیتوں کے انتہائی اہم کردار کی نفی نہیں کرتے (جس پر اس سے پہلے بحث کی گئی خاص طور پر باب نمبر 11 تا 13 میں) سماجی انصاف میں ایک بہت اہم عنصر کی مدلل پیروی کا، جو باقی ہر چیز کو نکال باہر نہیں کرتی، انصاف کو بڑھانے کی مہم میں اب بھی ایک اہم کردار ہو سکتا ہے۔

صلاحیت اور شخصی آزادیاں

جیسا کہ باب دوم میں بحث کی گئی، تقسیمی مسائل سے نمٹنے میں، ''اصول فرق'' میں بنیادی اشیا پر جان راؤلز کے فوکس سے انحراف کرنے میں اور اس عمل میں صلاحیتوں کے دور رس کردار کو درلانے میں دوسرے مسائل پر راؤلز کے استدلال سے اختلاف کرنے کا کوئی خفیہ ارادہ نہیں ہے۔ان مسائل میں آزادی کی ترجیح شامل ہے جو راؤلز کے نظریہ انصاف میں پہلے اصول کا نفس مضمون بنتا ہے۔

بلاشبہ، جیسا کہ میں نے پہلے استدلال کیا ہے (باب نمبر 2 راؤلز اور اس سے آگے میں) شخصی آزادی کو کسی قسم کی حقیقی ترجیح دینے کے لیے اچھی بنیادیں موجود ہیں (اگر چہ لازمی طور پر اس انتہا پسندانہ لغاتی شکل میں نہیں جن کا انتخاب راؤلز نے کیا ہے) آزادی کو ایک خصوصی مقام ـــــ ایک عمومی امتیاز ـــــ دینا، آزادی کی اہمیت پر، ایک شخص کے مجموعی فائدے پر پڑنے والے بہت سے اثرات میں سے ایک اثر کے طور پر توجہ دینے سے بہت آگے جاتا ہے۔آزادی بلاشبہ سود مند ہے، آمدنی اور دیگر بنیادی اشیا کی طرح لیکن یہی سب کچھ نہیں ہے جو آزادی کی اہمیت میں مرکوز ہے کیونکہ یہ ہماری زندگیوں کو بہت بنیادی سطح پر چھوتی ہے اور یہ تقاضا کرتی ہے کہ دوسروں کو ان گہرے شخصی معاملات کا احترام کرنا چاہئے جو ہر شخص رکھتا ہے۔

یہ فرق قطعی طور پر ذہن میں رکھنا ہوگا جب ہم انصاف کے جائزے میں صرف ایک محدود مقصد کے لیے بنیادی اشیاء اور صلاحیتوں کے متقابل دعاوی کا موازنہ کرتے ہیں یعنی ان عمومی تقسیمی معاملات کی قدر پیمائی کیسے کرنی ہے، جو مجموعی انفرادی فوائد پر مبنی ہیں۔یہ بلاشبہ راؤلز کے ''اصولِ فرق'' کا نفسِ مضمون ہے، لیکن یہ راؤلز کے وسیع تر نظریہ انصاف کا صرف ایک حصہ ہے۔جب یہ دعویٰ کیا جاتا ہے جیسا کہ میں نے کیا ہے کہ صلاحیتیں مختلف لوگوں کے مجموعی فوائد کو پرکھنے کا کام، بنیادی اشیا سے بہتر طور پر کرتی ہیں، تو یہ ٹھیک وہی کچھ ہوتا ہے جس کی تصدیق کی جارہی ہے اور اس سے زیادہ کچھ نہیں۔یہاں ایسا کوئی دعویٰ نہیں ہے کہ صلاحیتی تناظر اس کام کو سنبھال سکتا ہے جس کا تقاضا راؤلز کے نظریے کے دوسرے حصے کرتے ہیں، خصوصی طور پر آزادی کا خصوصی مقام اور طریقیاتی منصفی کے تقاضے۔صلاحیتیں وہ کام اس سے زیادہ بالکل نہیں کرسکتیں جتنا کہ بنیادی اشیاء کرسکتی ہیں۔بنیادی اشیاء اور صلاحیتوں کے درمیان مقابلہ ایک محدود میدان میں ہے۔ایک مخصوص دائرے میں جو ان مجموعی فوائد کے جائزے سے متعلق ہے جو افراد بالترتیب رکھتے ہیں۔

کیونکہ میں کھلے طور پر راؤلز کے پہلے اصول میں پنہاں استدلال کے ساتھ متفق ہوں، یعنی ایسی شخصی آزادی کی ترجیح کی اہمیت جس میں سب برابر شریک ہوں، لہٰذا غالباً اس پر غور کرنا سودمند ہے کہ آیا یہ ترجیح ویسی ہی مطلق ہونی چاہیئے جیسا کہ راؤلز اس کے ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ آزادی اگرچہ اہم ہے لیکن اس کی کسی پامالی کو کسی شخص یا معاشرے کے لیے کیوں بلاامتیاز شدید بھوک، فاقے، وباؤں اور دوسری مصیبتوں سے زیادہ اہم سمجھا جائے؟

جیسا کہ باب نمبر 2 (راؤلز اور اس سے آگے) میں بحث کی گئی، ہمیں آزادی کی ترجیح میں ایک توازن برقرار رکھنا چاہیئے اور نہ تو اسے اتنا کم اہم سمجھنا چاہیئے کہ گویا کہ یہ بنیادی اشیا کے بڑے تھیلے کے اجزاء میں سے ایک جزو ہو (کیونکہ شخصی زندگی میں آزادی کی ایک بنیادی حیثیت ہے) اور نہ ہی انتہا پسندانہ تقاضے کے مطابق اس کو لغاتی ترجیح دینا چاہیئے اور اتنا بڑھا چڑھا دینا چاہیئے بلکہ تھوڑی سی آزادی کے حصول کے لیے بڑی سے بڑی قربانی —— حتیٰ کہ زندگی کی اہم سہولیات کی قربانی —— دینے سے بھی دریغ نہ کیا جائے۔

راؤلز ترغیب دہی کے انداز میں اول الذکر کے لیے استدلال کرتا ہے لیکن اصولِ فرق کی تشکیل کے لیے موخر الذکر کا انتخاب کرتا ہے۔ لیکن جیسا کہ باب نمبر 2 میں بحث کی گئی کہ آزادی پر صفر زائد بوجھ اور باقی ہر چیز پر آزادی کی مکمل ترجیح کے درمیان تفرقی وزن مقرر کرنے کی ریاضی بہت سے درمیانی امکانات کی اجازت دیتی ہے۔ ہم اول الذکر مفہوم میں ''راؤلز کے'' پیروکار ہو سکتے ہیں جہاں تک آزادی کی ترجیح کا تعلق ہے بغیر آخر الذکر کے لیے رضامندی کا اظہار کیے۔

ایک مخصوص معاملے میں شخصی آزادی کو دی جانے والی ترجیح کی ٹھیک ٹھیک حد، عوامی استدلال کے لیے یقیناً ایک اچھا موضوع ہوگا۔ لیکن یہاں مجھے راؤلز کی بڑی کامیابی یہ ثابت کرنے میں پنہاں نظر آتی ہے کہ شخصی آزادی کو عمومی عوامی استدلال میں کیوں ایک نمایاں مقام دیا جانا چاہیئے۔ اسکے کام نے یہ فہمید پیدا کرنے میں مدد دی ہے کہ اس دنیا میں جس میں ہم رہتے ہیں، انصاف ان آزادیوں کے ساتھ خصوصی تعلق کا تقاضا کرتا ہے جس میں سب شریک ہو سکیں۔ [۷] یہاں توجہ دینے والا اہم نکتہ یہ ہے کہ آزادی کا ایسے منصفانہ سماجی انتظام میں ایک مقام ہے، جو آزادی کو اس طرح ذاتی فائدے کے ایک حصے کے طور تسلیم کرنے سے بہت آگے جاتا ہے، جس طرح آمدنی یا دولت ہے۔ اگرچہ موجودہ تصنیف میں صلاحتوں کی شکل میں حقیقی آزادیوں کے کردار پر زور دیا گیا ہے۔ (راؤلز سے انحراف کرتے ہوئے) لیکن آزادی کے خصوصی کردار سے نکار کرنے کی کوئی

ضرورت نہیں ہے۔(۸)

آزادی کے کثیر پہلو

نظریہ ہائے انصاف میں آزادی کی مختلف شکلوں میں اہمیت کو مدنظر رکھتے ہوئے اب مجھے آزادی اور خودمختاری کے مشمولات کے زیادہ باریک جائزے میں جانا چاہیے جو لٹریچر میں ایک اِسم با مسمیٰ میدان جنگ رہا ہے۔''آزادی'' اور''خودمختاری'' کی اصطلاحات بہت سے مختلف طریقوں سے استعمال کی جاتی ہیں اوران کے متعلق دائروں کے بارے میں مزید کچھ کہا جانا چاہیے۔

خصوصی طور پر ایک فرق' مواقعاتی پہلو اور طریقیاتی پہلو کے درمیان کا کھوج باب نمبر 11 ('زندگیاں' آزادیاں اور صلاحیتیں') میں لگایا گیا تھا۔ آزادی کے پہلوؤں کی کثرت تک رسائی' صلاحیتی اور طریقیاتی پہلوؤں کے درمیان اس سے پہلے بیان کئے گئے فرق کے علاوہ دوسرے طریقوں سے بھی کی جا سکتی ہے۔ وہ کچھ حاصل کرنے کی آزادی جسے کوئی شخص معقول طریقے سے حاصل کرنا چاہتا ہے' کا تعلق مختلف عوامل سے ہے' اوران کی آزادی مختلف تصورات سے مختلف اقسام کی مناسبت ہوسکتی ہے۔

یہ سوال کہ آیا ایک شخص اپنے معقول انتخاب کے اہداف کو حاصل کرسکتا ہے' آزادی کے اس تصور کے لیے حتمی ہے' جس کی یہاں پر چول کی جا رہی ہے' جس کا کہ صلاحیت کا تصور ایک حصہ ہے۔(۹)

لیکن ترجیح کا موثر پن مختلف طریقوں سے واقع ہوسکتا ہے، اول ایک شخص اپنا منتخبہ نتیجہ اپنے اپنی اقدامات سے پیدا کرسکتا ہے، اس مخصوص نتیجے کو پیدا کرنا--- یہ براہ راست کنٹرول کا کیس ہے۔لیکن موثر پن کے لیے براہِ راست کنٹرول ضروری نہیں ہے۔ دوم، اس بات کی ایک وسیع تر سوچ یہ ہے کہ آیا ایک شخص کی ترجیحات موثر ہوسکتی ہیں--- خواہ براہ راست کنٹرول سے یا دوسروں کی مدد سے۔ بالواسطہ قوت کے ترجیح یافتہ نتائج پیدا کرنے کی مثالیں متنوع ہوسکتی ہیں--- کسی مختار یا وفادار دوستوں یا رشتہ داروں کے ذریعے اقدام کرنے جیسے سادہ معاملات سے لے کر ایسے زیادہ پیچیدہ معاملات تک جن میں ایک ڈاکٹر ایک شخص کے لیے فیصلے لیتا ہے، وہ نتائج پیدا کرنے کے لیے جو ایک مریض حقیقتاً چاہے گا، کافی علم اور فہم سے مشروط بموثر قوت کا مسئلہ۔ براہ راست کنٹرول کے ذریعے موثر قوت کی اہمیت یہاں کچھ بحث کا تقاضا کرتی ہے، خصوصاً اس لیے کہ آزادی کو عام ور پر آدمی کے خود سے بعض چیزیں کرنے کے کنٹرول اور اختیار

دیئے جانے کے علاوہ کچھ نہیں سمجھا جاتا۔

بہت سی آزادیاں جنہیں ہم معاشرے میں روبہ عمل لاتے ہیں، براہِ راست کنٹرول کے علاوہ کسی نہ کسی طریقے سے کام کرتی ہیں۔8 مثال کے طور پر ایک حادثے کا زخمی اور بے ہوش شکار یہ فیصلہ نہیں لے سکتا کہ اس کے ساتھ کیا کیا جانا چاہئے لیکن جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ ڈاکٹر ایک ایسا کورس تجویز کرتا ہے جو کہ وہ جانتا ہے کہ اگر مریض ہوش میں ہوتا تو وہ اسے ترجیح دیتا، مریض کی آزادی کی کوئی خلاف ورزی نہیں ہے — بلاشبہ اگر ڈاکٹر کے انتخاب کی رہنمائی اس سے ہو کر مریض کیا چاہتا تو یہ موثر قوت کے مفہوم میں اس آزادی کی تصدیق ہوگی۔9 یہ مریض کی بہبود، جیسا کہ ڈاکٹر اسے دیکھتا ہے، سے بالکل ایک مختلف معاملہ ہے، جو ڈاکٹر کی بھی رہنمائی کر سکتی ہے، اگرچہ مریض کی آزادی کا احترام کرنے کے بھی اکثر اوقات وہی تقاضے ہو سکتے ہیں جو اس کی بہبود کو آگے بڑھانے کے ہو سکتے ہیں لیکن ضروری نہیں کہ دونوں بیک وقت واقع ہوں مثال کے طور پر ہوسکتا ہے کہ ایک ڈاکٹر مریض کے، جانوروں پر ظالمانہ تجربات سے حاصل کردہ ادویہ کے جانے پہچانے استرداد کا احترام کرے، خواہ ڈاکٹر کے خیال میں ٹھیک اسی دوائی کے استعمال سے مریض کی بہبود میں اضافہ ہوتا۔ مریض کی بہبود کی رہنمائی مریض کی موثر آزادی کے تقاضوں سے مختلف ہوسکتی ہے، غالباً بہت ہی واضح طور پر۔

موثر آزادی کے تصور کو سماجی انتظام کے زیادہ پیچیدہ معاملات تک وسعت دی جاسکتی ہے، مثال کے طور پر جہاں شہری حکام جو علاقائی وبائیات کی دیکھ بھال کر رہے ہوں مقامی وباؤں کو ختم کرنے کا انتظام کرتے ہیں۔ (جو کچھ ایک معلوم بات ہے، کہ لوگ چاہتے ہیں)۔ موثر پن کے تصور کا اطلاق گروپ اور اس کے افراد پر ہوگا اور موثر آزادی یہاں سماجی یا باہمی تعاون کی۔ شکل اختیار کرتی ہے۔ لیکن پھر بھی یہ معاشرتی فیصلے پر کسی فرد کے خصوصی کنٹرول کے بغیر موثر پن کا کیس ہے، یہ فرق دو فریقوں کے مابین ہے یعنی ایک طرف وہ مقامی حکام ہیں جو کسی پالیسی کا بیڑا ان بنیادوں پر اٹھاتے ہیں کہ یہ وہ چیز ہے جو لوگ چاہتے ہیں اور جسے وہ اختیار دیئے جانے کی شکل میں منتخب کریں گے اور دوسری طرف وہ حکام ہیں جو اس پالیسی کا بیڑا اس بنیاد پر اٹھاتے ہیں کہ منتظمین کی نگاہ میں یہ اس علاقے کے لوگوں کی بہبود میں اضافہ کرے گی۔ دوسری دلیل بلاشبہ خاصی قابل احترام دلیل ہے، لیکن یہ بالکل وہی دلیل نہیں ہے جو کہ پہلی ہے۔ (اگرچہ دونوں دلائل کے درمیان علتی تعلقات ہیں کیونکہ بہبود کی سوچ عمدہ طریقے سے متعلقہ لوگوں کے انتخاب یا

ہونے والے انتخاب کو متاثر کرے گی)
ایک اور مختلف قسم کا فرق کسی نتیجے کو ٹھیک اس ترجیح کو رکھنے کی وجہ سے اس کے حصول کے قابل ہونے، غالباً دوسرے متعلقہ لوگوں کی مطابقت میں (مثال کے طور پر ایک شخص جو اس علاقے میں دوسرے لوگوں کی معیت میں وباؤں کا خاتمہ چاہتا ہو ـــــ ایک ایسی ترجیح جو آخر کار عوامی پالیسی کی رہنمائی کرسکتی ہے) ـــــ اور کسی شخص کے اپنی مطلوبہ چیز کو اچھی قسمت سے حاصل کرنے کے قابل ہونے کے درمیان ہوگا۔ یہ بات ایک یا دوسری وجہ سے سامنے آسکتی ہے کہ جو کچھ یہ شخص چاہتا ہے وہ ٹھیک ٹھیک اسی طرح حقیقتاً واقع ہوجاتا ہے۔ یہاں تکمیل تو ہے لیکن لازمی طور پر آدمی کی ترجیحات کا موثر پن نہیں ہے، کیونکہ جو کچھ واقع ہوتا ہے اس پر آدمی کی ترجیحات کا کوئی اثر نہیں ہوسکتا۔
(ہوسکتا ہے کہ یہ اس نتیجے کو حاصل کرنے کی اس شخص کی خواہش ہی وہ بہت کچھ نہ ہو ـــــ انفرادی یا اجتماعی طور ـــــ پر جو نتیجے کو ظہور میں لاتی ہے)۔
یہاں نہ صرف یہ کہ کوئی کنٹرول نہیں ہے (براہ راست یا بالواسطہ) بلکہ کسی قوت کا کوئی استعمال ہی نہیں ہے کسی بھی ذریعے سے، آدمی کی ترجیحات کی مطابقت میں کوئی نتیجہ پیدا کرنے کے لیے۔ ایک شخص ترجیحات کے ایک سیٹ سے کامیاب ہوجاتا ہے لیکن لازمی طور پر دوسرے سیٹ سے نہیں۔
مثال کے طور پر ایک شخص کی مذہبی رسومات اس کے مطابق واقع ہوسکتی ہیں جسے ریاست لاگو کرنا چاہتی ہے، بغیر ان ترجیحات کے ریاست کے فیصلوں میں کوئی خصوصی کردار ہونے کے یہ ایسے نظر آئے گا کہ گویا اس شخص کی اچھی قسمت میں ایسی کوئی ٹھوس چیز نہیں ہے جسے آزادی کہا جاسکے اور ایک مخصوص نتیجہ پیدا کرنے کے مفہوم میں ـــــ خواہ براہ راست یا بالواسطہ کنٹرول کے ذریعے۔
آزادی کے وجود کے بارے میں یہ تشکیک بہت بجا ہے، کیونکہ یہاں وہ شخص محض خوش قسمتی کی صورتحال میں ہے، بجائے اپنی مطلوبہ چیز کو حاصل کرنے کے لیے موثر ہونے کے [۱۰] اور پھر بھی اس شخص کی اپنی مرضی کے مطابق زندگی بسر کرنے کی آزادی کا تقابل واضح طور پر کسی اور شخص کی مصیبت سے ہوسکتا ہے جو کچھ آزاد خیال اعتقادات کو مانتا ہے اور اپنی رسومات کے راستے میں رکاوٹوں کا سامنا کرسکتا ہے (کسی اور دور میں وہ اس قدر بدقسمت ہوسکتا تھا کہ اسے مذہبی عدالت کا سامنا کرنا پڑتا)۔ آدمی کے اپنے پسندیدہ طرز زندگی اپنانے کے قابل ہونے میں کچھ اہم

آزادی ہے، باوجود یہاں انتخاب کی کوئی حقیقی آزادی نہ ہونے کے (یعنی آدمی کی ترجیح کے مواد کے لحاظ کے بغیر)۔ مثلاً جب اکبر نے اپنے آزادی کے حق میں فیصلے کا اعلان کیا کہ کسی شخص سے اُن کے مذہب کی بنا پر کوئی مداخلت نہ کی جائے اور ہر شخص کو اس مذہب میں جانے کی آزادی ہے جو اسے اچھا لگتا ہے، تو اس نے بہت سے لوگوں کی موثر آزادی کی ضمانت دی —— بلاشبہ اس کی رعایا کی اکثریت کی جو اس سے پہلے مسلمان نہ ہونے کی بنا پر امتیاز کا سامنا کرتے تھے —— اور پھر بھی اس رعایا کے لیے جن کے پاس اسے روکنے کی کوئی طاقت نہ ہوتی اگر اکبر نے اس سے مختلف انتخاب کیا ہوتا تو۔

یہ فرق ایک نظریے سے تعلق رکھتا ہے جس پر ابھی بحث ہونی ہے، جو عمومی صلاحیت اور بغیر انحصار کے صلاحیت کے درمیان تقابل کا احاطہ کرتا ہے، جس پر آزادی کے ایک خصوصی نقطۂ نگاہ میں زور دیا گیا ہے (جس پر ابھی بحث کی جائے گی) جسے جمہوری نقطۂ نظر کہا جاتا ہے، جسے خصوصی طور پر فلپ پٹیٹ نے آگے بڑھایا ہے۔ لیکن مجھے امید ہے کہ گزشتہ بحث نے آزادی کو جمع کے مفہوم میں سمجھنے کی ضرورت کو تسلیم کرانے میں کچھ نہ کچھ کیا ہے، بجائے اسے صرف ایک پہلو کا حامل ہونے کی حیثیت سے دیکھنے کے۔

صلاحیت، انحصار اور مداخلت

کچھ لوگ خود مختاری اور آزادی کی اصطلاحات کو بالکل باہم قابل تبادلہ ہونے کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور ان دونوں سے اس طرح برتاؤ کرتے ہیں گویا کہ دونوں بالکل ایک ہوں۔ آزادی کی ترجیح کے لیے راوٗلز کے دلائل میں تاہم ذاتی زندگیوں میں آزادی کے ساتھ ایک خصوصی تعلق ہے، اور خاص طور پر ہم دوسروں کی طرف سے زبردستی مداخلت سے آزادی کے ساتھ بشمول ریاست کے اس سے آگے جاتے ہوئے جو کچھ لوگ ہر چیز کو مدنظر رکھتے ہوئے حقیقتاً کر سکتے ہیں، راوٗلز لوگوں کے اپنی زندگیاں اپنی مرضی کے مطابق گزارنے کے لیے آزاد ہونے پر ان کی اہمیت کی تحقیق کرتا ہے اور خاص طور پر دوسروں کی مداخلت کے جال میں نہ پھنسنے کی آزادی پر اور یہ بلاشبہ جان سٹورٹ مل کے پیش رو انہ کام کے لیے ایک اعلیٰ میدان ہے۔[10]

آزادی کے بعض نظریات میں مثال کے طور پر جسے جمہوری یا 'نورومائی' نظریہ کہا جاتا ہے، آزادی کی تعریف صرف یہ نہیں کی گئی کہ جو کچھ ایک شخص ایک خاص دائرے میں کرنے کے قابل ہے بلکہ اس تقاضے کو بھی شامل کرتی ہے کہ دوسرے اس شخص کی اس صلاحیت کو ختم نہ کر سکیں اگر چہ وہ چاہیں

بھی تو۔ اس نظریے کے مطابق ایک شخص کی آزادی سمجھوتے کی زد میں آسکتی ہے کسی قسم کی مداخلت کی عدم موجودگی میں بھی محض کسی اور شخص کی من مانی قوت کی موجودگی سے ہی جو کسی شخص کی اپنی مرضی کے مطابق کام کرنے کی آزادی میں رکاوٹ بن سکتی ہو، اگر چہ وہ مداخلتی قوت حقیقتاً استعمال نہ بھی کی جائے۔ 11

فلپ پٹیٹ نے آزادی بطور صلاحیت کے نظریے کے خلاف ''جمہوری'' بنیادوں پر استدلال کیا ہے، کیونکہ ایک شخص کے پاس ایسی بہت سی چیزیں کرنے کی صلاحیت ہوسکتی ہے جو دوسروں کی حمایت، پر منحصر ہوں، یہ دلیل دیتے ہوئے کہ اس حد تک جس حد تک ایک شخص کے حقیقی انتخاب (یا کامیابیاں) اس طرح سے تابع مہمل ہوں گی، وہ حقیقتاً آزاد نہیں ہے۔ جیسا کہ پٹیٹ وضاحت کرتا ہے: فرض کریں کہ آپ کی طبیعت الف اور ب کے درمیان انتخاب کرنے کی ہے جو کہ کسی مواد کے بغیر آزادانہ طور پر فیصلہ کن ہے لیکن یہ کہ آپ کی ایسی فیصلہ کن ترجیح کا اختیار ان لوگوں کی صوابدید پر منحصر ہے جو آپ کے ارد گرد ہیں...... کہا جاسکتا ہے کہ آپ فیصلہ کن ترجیحات رکھتے ہیں، لیکن ان کی فیصلہ کن حیثیت حمایت کی دست نگر ہے۔ [۱۱] یقیناً دوسروں سے خودمختار ہو کر کچھ کرنے کے لیے آزاد ہونا (اس طرح کہ اس بات سے کوئی فرق نہ پڑے کہ وہ کیا چاہتے ہیں) آدمی کی حقیقی آزادی کو ایک ایسی توانائی دیتا ہے جو اس وقت عنقا ہوتی ہے جب اس چیز کو کرنے کی آزادی یا تو دوسروں کی مدد یا —— ان کی برداشت —— کے ساتھ مشروط ہو یا ایک اتفاقی امر پر منحصر ہو۔ (اتفاق سے ایسا ہوتا ہے) اس کے درمیان کہ جو کچھ وہ شخص کرنا چاہتا ہے اور جو کچھ دوسرے لوگ کرنا چاہتے ہیں جو چاہنے کے واقع ہونے کو روک سکتے تھے۔ اگر ایک انتہائی صورت کو لیا جائے تو یقیناً یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ غلام بنائے گئے لوگ غلام ہی رہتے ہیں خواہ ان کے انتخابات ان کے آقا کی مرضی سے کبھی بھی متصادم نہ ہوں۔

اس بارے میں کوئی شک نہیں ہوسکتا کہ آزادی کا جمہوری تصور اہم ہے اور آزادی کے دعوؤں کے بارے میں ہمارے وجدان کے ایک پہلو کو اپنی گرفت میں لیتا ہے۔ جہاں مجھے اختلاف ہوگا وہ یہ دعویٰ ہے کہ آزادی کا جمہوری تصور آزادی بطور صلاحیت کے تناظر کی جگہ لے سکتا ہے۔ دونوں تصورات کی گنجائش موجود ہے، جسے کشیدگی کا ذریعہ ہرگز نہیں ہونا چاہئے جب تک کہ ہم آزادی کے واحد فوکس والے تصور پر اصرار نہ کریں جس کے خلاف میں پہلے ہی دلائل دے چکا ہوں۔

ایک معذور شخص الف کے بارے میں تین متبادل صورتوں پر غور کریں جو بعض چیزیں بغیر مدد کے

خود نہیں کر سکتا۔ (۱۲)
صورت اول: ۔الف شخص کی دوسروں کی طرف سے مدد نہیں کی جاتی اور اس طرح وہ گھر سے باہر جانے کے قابل نہیں ہے۔
صورت دوم: ۔الف شخص کی ہمیشہ مدد گاروں کی طرف سے مدد کی جاتی ہے جو یا تو اس کے علاقے میں کام کرنے والے سماجی تحفظ کے نظام کی طرف سے ہوتی ہے (یا متبادل طور پر خیر سگالی والے رضا کاروں کی طرف سے) اور نتیجتاً وہ جب چاہے اپنے گھر سے باہر جانے اور آزادی سے ادھر ادھر گھومنے کے مکمل طور پر قابل ہے۔
صورت سوم: ۔الف شخص کے پاس اچھے معاوضے والے نوکر ہیں جو اس کا حکم مانتے ہیں اور انہیں ماننا پڑتا ہے اور وہ جب چاہے اپنے گھر سے باہر جانے اور آزادی سے ادھر ادھر گھومنے پھرنے کے مکمل طور پر قابل ہے۔
صلاحیتی نقطۂ نظر میں بیان کردہ صلاحیت کے مفہوم میں صورت دوم اور سوم جہاں تک معذور شخص کا تعلق ہے بڑی حد تک یکساں ہیں (یہ صرف معذور شخص سے متعلق ہے نا کہ ان نوکروں سے متعلق جو اور سوالات کو جنم دے گی) اور یہ دونوں، صورتِ اول سے یکساں طریقے سے متقابل ہیں۔ جس میں وہ مسئولہ صلاحیت سے محروم ہے۔ کچھ کرنے کے قابل ہونے اور قابل نہ ہونے کے درمیان اس تقابل میں واضح طور پر کچھ ٹھوس چیز موجود ہے کیونکہ اس چیز کی لازماً ایک اہمیت ہوتی ہے کہ ایک شخص حقیقتاً کیا کرنے کے قابل ہے۔
جمہوری نقطۂ نظر تاہم صورتِ اول اور دوم میں معذور شخص کو غیر آزاد کے طور پر دیکھے گا، صورت اول میں اس لیے کہ وہ وہ کچھ نہیں کر سکتا جو کچھ وہ کرنا چاہتا ہے (یعنی گھر سے باہر آنا) اور صورت دوم میں اس لیے کہ وہ کچھ کرنے کی صلاحیت جو کچھ وہ کرنا چاہتا ہے (اس صورت میں گھر سے باہر جانا) ''تناظر پر منحصر'' ہے جیسا کہ یہاں ہے ایک مخصوص سماجی تحفظ کے نظام پر منحصر ہے جیسا کہ یہاں ہے ایک مخصوص سماجی تحفظ کے نظام پر انحصار کرتے ہوئے اور یہ 'حمایت پر منحصر' بھی ہو سکتا ہے، جو دوسروں کے جذبہ خیر سگالی اور فیاضی پر منحصر ہے (اگر پٹیٹ کی طرف سے توجہ دلائے گئے فرقوں کی طرف رجوع کیا جائے تو) یقیناً یہ کہا جا سکتا ہے کہ الف صورت سوم میں اس طرح آزاد ہے کہ وہ صورت دوم میں نہیں ہے۔ جمہوری نقطۂ نظر اس فرق کی گرفت کرتا ہے اور ایک مخصوص قوت ممتیزہ رکھتا ہے جس کی صلاحیتی نقطۂ نظر کے ہاں کمی ہے۔

تاہم یہ سب کچھ اس فرق کی اہمیت کو ختم نہیں کرتا جس پر صلاحیتی نقطۂ فوکس کرتا ہے۔ کیا وہ شخص حقیقتاً یہ چیزیں کرسکتا ہے یا نہیں؟ صورت اول ایک طرف اور صورت دوم اور سوم دوسری طرف کے درمیان ایک اہم تقابل ہے۔ اول الذکر صورت میں الف گھر سے باہر آنے کی صلاحیت سے محروم ہے اور اس لحاظ سے غیر آزاد ہے، جبکہ صورت دوم اور سوم میں اس کے پاس جب بھی وہ چاہے گھر سے باہر جانے کی صلاحیت اور آزادی ہے۔ یہی فرق ہے جس کا احاطہ کرنے کی صلاحیتی نقطۂ نظر کوشش کرتا ہے اور یہ عمومی طور پر تسلیم کرنے کے لیے ایک اہم فرق ہے اور خصوصی طور پر ایک عوامی پالیسی بنانے میں تسلیم کئے جانے کے لیے بھی۔ صورت اول اور دوم کو غیر آزادی کے ایک ہی ڈبے میں رکھنا، بغیر کسی مزید امتیاز کے، ہمیں اس نقطۂ کی طرف لے جائے گا کہ سماجی تحفظ کی شرائط کو اداراتی بنا دینا، یا ایک امدادی معاشرہ رکھنا، کسی شخص کی آزادی میں کوئی فرق پیدا نہیں کرسکتے، جب معاملہ معذوریوں یا مشکلات کا ہو۔ کسی نظریہ انصاف کے لیے یہ ایک بہت بڑا رخنہ ہوگا۔

بلاشبہ بہت سے اعمال ایسے ہیں جن میں یہ جاننا خصوصی طور پر اہم ہے کہ آیا ایک شخص حقیقتاً وہ چیزیں کرنے کے قابل ہے جو وہ کرنے کے لیے منتخب کرتا ہے اور جن کے منتخب کرنے کی اس کے پاس وجہ ہے۔ مثال کے طور پر والدین انفرادی طور پر اپنے بچوں کے لیے اپنے سکول قائم کرنے کے قابل نہیں ہوسکتے اور وہ عوامی پالیسی پر انحصار کریں گے، جو مختلف اثرات کے تحت متعین کی جا سکتی ہے، جیسا کہ قومی یا مقامی سیاست کے لیکن پھر بھی اس علاقے میں سکول کے قیام کو معقول طور پر بچوں کی تعلیم حاصل کرنے کی آزادی میں اضافے کے طور پر دیکھا جائے گا۔ اس سے انکار کرنا ایسی آزادی کے بارے میں سوچنے کے ایک اہم طریقے کو خطا کر دینے کے مترادف ہوگا، جس کے پیچھے عقل اور عمل دونوں ہیں۔

یہ صورت واضح طور پر اس صورت سے متقابل ہے، جس میں علاقے میں کوئی سکول نہیں اور سکول کی تعلیم حاصل کرنے کی کوئی آزادی نہیں۔ ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق خاصا اہم ہے اور اسی پر صلاحیتی نقطۂ نظر توجہ مرکوز کرتا ہے اگرچہ دونوں صورتوں میں وہ شخص سکول کی تعلیم کا ریاست یا دوسروں سے مدد حاصل کئے بغیر بندوبست نہیں کرسکتا۔ ہم ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جہاں مکمل طور پر دوسروں کی مدد اور جذبہ خیر سگالی سے بے نیاز ہونے کو حاصل کرنا خاص طور پر مشکل ہوسکتا ہے اور بعض اوقات ہوسکتا ہے کہ اس کا حصول انتہائی اہم نہ ہو۔

جمہوریت اور صلاحیت میں بطور آزادی کے نقطۂ ہائے نظر کے کشیدگی اس وقت اور محض اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہمارے پاس زیادہ سے زیادہ ایک نقطۂ نظر کی گنجائش ہو۔ یہ اس وقت پیدا ہوتی ہے (کشیدگی) جب ہم آزادی کی واحد فوکس والی فہمید کو تلاش کریں باوجود اس امر کے آزادی کے بطور تصور کم نہ کیے جا سکنے والے کثیر عناصر ہیں۔ (۱۳) میں یہ استدلال کروں گا کہ آزادی کا جمہوری نقطۂ نظر صلاحیت پر مبنی تناظر میں کچھ *اضافہ کرتا ہے*، بجائے اس تناظر کے بطور آزادی کے ایک نقطۂ نظر کی مناسبت کو ختم کرنے کے۔

تاہم کثرتیت یہیں پر ختم نہیں ہوتی۔ ایک اور فرق بھی ہے جو اس بات پر ارتکاز کرتا ہے کہ آیا ایک شخص کی صلاحیت کی ناکامی دوسروں کی مداخلت کی وجہ سے ہے۔ ایک ایسا مسئلہ جو پہلے بھی اٹھایا گیا تھا۔ ہم یہاں موثر طور پر مداخلت کرنے کی قوت پر نہیں۔ خواہ اس قوت کا استعمال کیا جاتا ہے یا نہیں —— یہ جمہوریت کی سردردی ہوگی —— بلکہ ایسی مداخلت کے حقیقی استعمال پر توجہ مرکوز کر رہے ہیں۔ احتمالی اور حقیقی مداخلت کے درمیان فرق اہم ہے اور ایک ایسا فرق ہے جس نے جدید سیاسی فکر کے پہل کار کو واضح طور پر اپنی طرف متوجہ کیا۔ یعنی تھامس ہابز کو اگرچہ تھامس ہابز کی اس کی ابتدائی فکر میں ''جمہوری'' یا ''نورومائی'' نقطۂ نظر کے ساتھ ہمدردی ہو سکتی ہے (ایک نقطۂ نظر جو اس وقت کی برطانوی سیاسی فکر میں خاصا مروج تھا) لیکن کوئینٹین سکنر یہ قائل کرنے کے انداز میں ثابت کرتا ہے کہ ہابز کا آزادی کا فہم ایک غیر جمہوری نقطۂ نظر پر مرکوز تھا، جو اس بات پر فوکس کرتا تھا کہ آیا حقیقی مداخلت ہے یا نہیں۔ (۱۴)

لہٰذا آزادی کی نفی کے ایک مرکزی پہلو کے طور پر دوسروں کی مداخلت پر فوکس ہابز کا دیا ہوا تصور ہے۔

آزادی کے تصور کے اندر متعدد متمیز پہلوؤں کو سمونے میں کوئی پریشانی نہیں ہے، بالترتیب صلاحیت، انحصار کی عدم موجودگی اور مداخلت کی عدم موجودگی پر فوکس کرتے ہوئے۔ 12 وہ لوگ جو آزادی کی ''صحیح'' نوعیت کی ایک قانونی فہمید چاہتے ہیں، ان مختلف طریقوں کی قدر کو گھٹائیں گے جن میں آزادی اور غیر آزادی کے تصورات ہمارے ادراک تجزیے اور جائزے میں داخل ہو سکتے ہیں۔ جیسا کہ ولیم کاؤپر اسے بیان کرتا ہے، آزادی کے پاس ظاہر کرنے کے لیے ایک ہزار کششیں ہیں جنہیں کسی نہ کسی طرح سے مطمئن غلام بھی نہیں جانتے۔ جب معاملہ تصورات پر آئے تو ایک ہزار کا اہتمام کرنا تو مشکل ہوگا لیکن آزادی کے متعدد مختلف پہلوؤں کو بجائے متقابل

ہونے کے ایک دوسرے کے تکمیلی ہونے کی حیثیت سے دیکھنے میں کوئی بڑی مشکل نہیں ہوگی۔ ایک نظریہ انصاف ہر ایک کی طرف توجہ دے سکتا ہے۔ بلاشبہ اس تصنیف میں پیش کیا گیا انصاف کا نقطۂ نظر نفوذ پذیر کثرتیت کے لیے بطور انصاف کے جائزے کے ترکیبی پہلو کے گنجائش پیدا کرتا ہے۔ آزادی کے پہلوؤں کی یہ کثرتیت اس وسیع ڈھانچے میں بالکل ٹھیک فٹ بیٹھتی ہے۔

پاریشین آزادی پسند کی ناممکنیت

نتیجے کو ایک ایسی سمت میں متاثر کرنے کی صلاحیت جس میں کوئی شخص چاہتا ہے، جیسا کہ پہلے استدلال کیا گیا ہے، آزادی کا ایک اہم حصہ ہوسکتی ہے۔ ایک نتیجے کا فہم، جب وہ برمحل ہو، اس طریق کار پر حقیقی توجہ دے سکتا ہے جس کے ذریعے ایک آخری صورت حال ایک غایتی نتیجہ۔ واقع ہوتا ہے (ایک طریق کار کو شامل کرنے والا نتیجے کا نظریہ جامع نتیجہ کہلاتا ہے) سماجی انتخاب کے نظریے میں جس کا تعلق سماجی صورتوں سے ہوتا ہے (جیسا کہ باب نمبر 4 میں بحث کی گئی) آزادی کے نتیجہ مائل نظریے نے خصوصی طور پر توجہ حاصل کی ہے اور خودمختاری اور آزادی کے بہت سے مسائل جن پر سماجی انتخاب کے نظریے میں بحث کی گئی ہے اس ڈھانچے کے اندر ہی ہیں۔

ایک ایسا نتیجہ جس نے اپنے لٹریچر کی سی کوئی چیز پیدا کی ہے، ایک قدرے سادہ نظریہ ہے جسے پاریٹو آزادی پسند کی ناممکنیت، کیا جاتا ہے۔ یہ اس چیز کے اظہار کی ایک شکل اختیار کرتا ہے کہ اگر لوگوں کی اپنی کوئی ترجیحات ہیں جنہیں وہ پسند کرتے ہیں تو پھر پاریٹو کے بہترین پن کے رسمی تقاضے، شخصی آزادی کے کچھ کم سے کم تقاضوں سے متصادم ہوسکتے ہیں۔ 13 میں یہ ثابت کرنے کی کوشش نہیں کروں گا کہ یہ ناممکنیت کا نظریہ کس طرح کام کرتا ہے، بلکہ اس کی وضاحت ایک ایسی مثال سے کروں گا جس پر بہت زیادہ بحث کی گئی ہے۔ ایک مبینہ طور پر فحش کتاب ہے اور دو ممکنہ قاری ہیں (۱۵) وہ شخص جسے زیرک کہا جاتا ہے کتاب سے نفرت کرتا ہے، اسے پڑھنا پسند نہیں کرتا، بلکہ ایک دوسرے شخص فاحش کی طرف سے اس کے پڑھے جانے پر بھی تکلیف محسوس کرتا ہے۔ فاحش کتاب کو پسند کرتا ہے (زیرک اس بات پر خاص طور پر پریشان ہوتا ہے کہ فاحش اس کتاب پر دبی ہنسی ہنس رہا ہوگا۔) فاحش، دوسری طرف، کتاب کو پڑھنا پسند کرتا ہے، لیکن وہ اس سے زیادہ اس بات کو ترجیح دے گا کہ زیرک اسے پڑھے۔ (کڑھتے ہوئے فاحش امید کرتا ہے۔)

پس کیا کیا جائے؟ جیسا کہ ہم برصغیر میں کہتے ہیں۔ یہاں اس کتاب کو پڑھنے والے کسی شخص کے لیے کوئی آزادی کا حمایت یافتہ کوئی کیس نہیں ہے کیونکہ فاحش واضح طور پر اسے پڑھنا چاہتا ہے

اوراس فیصلے میں مداخلت کرنا زیرک کا کوئی کام نہیں ہے۔ نا ہی زیرک کے کتاب پڑھنے کے لیے آزادی پر مبنی کوئی کیس ہے کیونکہ وہ واضح طور پر کتاب کو نہیں پڑھنا چاہتا اور فاحش کا کوئی کام نہیں ہے کہ وہ اس انتخاب میں مداخلت کرے جس میں وہ براہ راست ملوث نہیں ہے۔ واحد باقی ماندہ متبادل یہی ہے کہ فاحش کتاب پڑھے، جو بلاشبہ ٹھیک ہی ہوگا جو واقع ہوگا، اگر ہر شخص نے یہ فیصلہ کرنا ہے کہ وہ کیا پڑھے (یا نہ پڑھے) تاہم جیسا کہ بیان کیا گیا ہے اپنی ترجیحات میں زیرک اور فاحش دونوں زیرک کے کتاب پڑھنے کو فاحش کے ▲ کتاب پڑھنے پر ترجیح دیتے ہیں، للہذا خود منتخب کردہ متبادل پارٹیو اصول کے خلاف جاتا ہوا محسوس ہوتا ہے، اگر اس مفہوم میں جائزہ لیا جائے کہ دونوں افراد کیا چاہتے ہیں کیونکہ دونوں فاحش کی طرف سے اس کتاب کے پڑھنے کو زیرک کی طرف سے پڑھنے کی نسبت کم پسند کرتے ہیں لیکن باقی دونوں متبادلات نے آزادی کے کم سے کم تقاضوں کی خلاف ورزی کی۔ پس ایسا کچھ بھی انتخاب نہیں کیا جا سکتا جو سماجی انتخاب کے مخصوص تقاضوں کو پورا کرے کیونکہ ہر دستیاب متبادل کسی اور متبادل سے زیادہ خراب ہے۔ للہذا یہی دونوں اصولوں کو بہ یک وقت مطمئن کرنے کی ناممکنیت ہے۔

یہ ناممکنیت کا نتیجہ، سماجی انتخاب میں دوسرے ناممکنیت کے نظریات کی طرح اس بارے میں بحث کا آغاز سمجھا جاتا ہے کہ انتخاب کے مسئلے سے کس طرح نمٹنا ہے ـــــ نا کہ کسی ممکنہ دلیل کا اختتام اور اس نے یقینی طور پر اس مقصد کو سرانجام دیا ہے۔ کچھ لوگوں نے ناممکنیت کے نتیجے کو یہ دلیل دینے کے لیے استعمال کیا ہے کہ آزادی کے موثر ہونے کے لیے لوگوں کو دوسرے لوگوں کی آزادی کا احترام اپنے انتخابات کرنے کے لیے کرنا چاہتے، بجائے دوسرے لوگوں کے ان کی اپنی ذاتی زندگیوں میں انتخابات پر توجہ دینے کے اس کی نسبت جتنا وہ اپنی ذاتی زندگیوں کو دیتے ہیں (جیسا کہ یہاں زیرک اور فاحش دونوں کا معاملہ ہے)[14] دوسروں نے ریاضیاتی نتیجے کو یہ دلیل دینے کے لیے استعمال کیا ہے کہ پارٹیو اصول بھی جس سے مبینہ طور پر روایتی بہبودی معاشیات میں خوف کھایا جاتا ہے، بعض اوقات پامال کیا جا سکتا ہے،[15] اس کا کیس اس امر میں پنہاں ہے کہ ذاتی ترجیحات محدود طور پر دوسروں کا لحاظ رکھنے والی ہوتی ہیں اور ان کے مرتبے کے بارے میں اس ادراک سے سمجھوتہ کیا جاتا ہے، جیسا کہ جان سٹورٹ مل نے بیان کیا، کسی شخص کی اپنی رائے کے بارے میں محسوسات اور ایک دوسرے شخص کے احساسات جو اس رائے رکھنے پر ناراض ہے، کے مابین کوئی مساوات نہیں ہو سکتی۔ [(۱۶)] مزید دوسرے لوگوں نے یہ دلیل دی ہے کہ

جو شخص دوسروں کی آزادی کا احترام اپنی ذاتی ترجیحات میں کرتا ہے، اس کا حق آزادی مشروط ہو جاتا ہے۔[16]

دوسرے مجوزہ حل بھی موجود رہے ہیں۔ ایک جس پر بہت زیادہ بحث کی گئی ہے، اسے ''ملی بھگت کے ذریعے حل'' کہا جا سکتا ہے۔ یہ ایک تجویز ہے کہ اگر متعلقہ فریقین کے درمیان پاریٹو کا بہتر بنانے کا معاہدہ ہو، جس کے ذریعے زیرک، فاحش کو کتاب کے پڑھنے سے روکنے کے لیے خود کتاب پڑھتا ہے۔ (۱۷) یہ حل کس حد تک حل ہے؟[17]

اول، ایک بہت عمومی طریقیاتی نکتہ ہے۔ ایک پاریٹو کا بہتر بنانے کا معاہدہ ہمیشہ کسی *پاریٹو۔نا اہل* صورت حال میں ایک امکان ہوتا ہے۔ یہ کہنا ایسے مسئلے کو تہہ و بالا کرنے کے لیے جس کا سامنا ایک ایسی دنیا میں کرنا پڑتا ہے جس میں انفرادی انتخابات آدمی کو *پاریٹو نا اہل* نتیجے کی طرف لے جاتے ہیں۔ حل تلاش کرنے کے اس طریقے میں ایک عمومی مسئلے پر بھی غور کریں۔ ایک *پاریٹو* کو بہتر بنانے کا معاہدہ ہو سکتا ہے *قابل عمل* نہ ہو کیونکہ اسے توڑنے کا محرک زیادہ سخت ہو سکتا ہے۔[18] ہو سکتا ہے کہ یہ مسئلے کی ملی بھگت کے ذریعے حل کو دیکھنے کے خلاف بنیادی دلیل نہ ہو۔ (اس مبینہ حل کے خلاف بنیادی دلیل دونوں فریقوں کے ایسے معاہدے کو پیش یا رد کرنے کی پشت پر استدلال سے متعلق ہو گی) لیکن زیادہ سنجیدہ مسائل کو لینے سے پہلے غور کرنے والی ایک دلیل ہو گی۔ ہمیں ایسے معاہدے کی *اعتماد پذیری* اور اس کی تعمیل کی ضمانت دینے کی مشکل پر غور کرنا ہے (یعنی اس بات کو کیسے یقینی بنایا جائے کہ زیرک محض جھوٹ موٹ ایسا ظاہر کرنے کی بجائے واقعی کتاب کو پڑھے۔)

یہ کوئی چھوٹا مسئلہ نہیں ہے لیکن غالباً زیادہ اہم طریقے سے، آزادی کے نام پر ایسے معاہدوں کو روبہ عمل لانے کی کوششیں (مثال کے طور پر پولیس مین کا یہ یقین دلانا کہ زیرک کتاب کو پڑھنے میں مصروف ہے اور محض ورق گردانی نہیں کر رہا) پرزور طریقے سے اور سرد مہری سے خود آزادی کے لیے خطرہ بن سکتی ہیں۔ وہ لوگ جو ایک ایسا آزادانہ حل چاہتے ہیں جو ذاتی زندگیوں میں پولیس کی ایسی مداخلت کا تقاضا کرتا ہو، ایک آزاد معاشرہ کے بارے میں بہت عجیب تصور رکھتے ہیں۔

بلاشبہ اگر لوگ رضا کارانہ طور پر معاہدے کی پیروی کریں تو ایسے جبر کی ضرورت نہیں ہو گی۔ اگر انفرادی ترجیح کو انتخاب کا تعین کرنے دیا جائے (باب نمبر 8 میں بحث کی گئی دوسری بنیادوں میں کسی بنیاد پر قطعاً کوئی اختلافات نہیں ہوں گے) تو پھر یہ امکان کھلا نہیں ہے، کیونکہ اختیار دیئے

جانے پر زیرک کتاب نہیں پڑھے گا (یعنی پولیس کی مداخلت کی عدم موجودگی میں۔) دوسری طرف اگر ترجیحات سے لوگوں کی *خواہشات* کی نمائندگی مراد لی جائے (لازمی طور پر ان کے انتخابات نہیں) جو غالباً اس صورت میں زیادہ معقول ہے، تو پھر یہ استدلال کرنا بلاشبہ ممکن ہے کہ اگرچہ زیرک اور فاحش دونوں معاہدے کے برعکس عمل کرنے کی خواہش رکھتے ہیں، لیکن کیونکہ انہوں نے ایک معاہدے پر دستخط کئے ہیں لہٰذا اب ان کے پاس اپنی خواہشات کی غلامی کی مزاحمت کرنے کی وجہ موجود ہے۔ لیکن اگر یہ سوال اٹھایا جائے اور ایسے اقدامات کی اجازت دی جاتی ہے جو محسوس کردہ خواہشات کے برعکس ہوں، تو پھر ہمیں اس 'ملی بھگت کے ذریعے حل' سے متعلق ایک ابتدائی اور زیادہ بنیادی سوال پوچھنا پڑے گا: ہم یہ کیوں فرض کریں کہ زیرک اور فاحش پہلے اس معاہدے کا انتخاب کریں گے (اگرچہ وہ اس کی مطابقت میں نتیجے کی خواہش رکھتے ہوں ـــــ جسے محض ایک ''غایتی نتیجے'' کے طور پر دیکھا جائے گا)۔

یہ بالکل واضح نہیں ہے کہ زیرک اور فاحش دونوں دوسروں کا لحاظ رکھنے والے سماجی معاہدے کو کیوں اختیار کریں گے جس کے ذریعے زیرک اس کتاب کو پڑھنے پر رضامندی ظاہر کرتا ہے جس سے وہ نفرت کرتا ہے، پڑھنے کے شائق فاحش کو اس کے پڑھنے سے باز رکھنے کے لیے اور فاحش جواباً اس کتاب کے پڑھنے کو نظر انداز کرنے پر رضامند ہو جاتا ہے جسے وہ پسند کرتا ہے، محض ہچکچاہٹ کا شکار زیرک کو اس کے پڑھنے کا موقع دینے کے لیے۔ اگر لوگ محض اپنی خواہشات کی پیروی کرنے کی بجائے اپنے کام سے غرض رکھنے کو کچھ اہمیت دیں تو اس قسم کے معاہدے کو وجود میں آنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ (تقابل کریں: ''میرا خیال ہے این اگر جیک کو طلاق دے دے تو وہ زیادہ خوش ہوگی اور میں چاہتا ہوں کہ وہ ایسے کرے ـــــ اور لہٰذا مجھے اندر کود نے دیں اور اسے بتانے دیں کہ وہ ایسا ہی کرے)۔ غالباً اس قابل ذکر معاہدے میں شامل ہونے کی ظاہری ترغیبات میں سے یہ آزادانہ مشق بچ نکلنے میں کامیاب ہو جائے گی کہ کوئی شخص جو کچھ خود پڑھنا چاہتا ہے پڑھے اور دوسروں کو وہ کچھ پڑھنے دے جو وہ پڑھنا چاہتے ہیں۔ ساز باز کے ذریعے حل کو حل کے طور پر دیکھنا ہرگز ممکن نہیں ہے۔

کسی ناقابل تشریح سبب کی بنیاد پر کچھ مصنفین اس بات پر یقین رکھتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں کہ مسئولہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا حقوق قابل انتقال ہیں (اس مفہوم میں کہ لوگ اپنے مخصوص حقوق کا تبادلہ کرنے کے مجاز ہوں) اور آیا کہ متعلقہ اشخاص کو ایسا معاہدہ کرنے کی *اجازت ہونی*

چاہیئے۔19 میں اس کی کوئی وجہ نہیں دیکھتا کہ ایسے حقوق کو مجموعی طور پر معاہدے اور باہمی معاہدے کے ذریعے تبادلے کے لیے کیوں کھلا نہیں سمجھنا چاہیئے۔ بلاشبہ اس میں کوئی شک نہیں ہوسکتا کہ ایسا معاہدے کرنے کے لیے لوگوں کو عموماً کسی اور کی (یا معاشرے کی) اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی لیکن انہیں ایک وجہ کی ضرورت ضرور ہوتی ہے اور یہ ہے وہ مقام جہاں دِقت موجود ہے۔ ایک سبب کے طور پر جیسا کہ کچھ لوگوں نے کہا ہے۔ اس امر کو پیش کرنا کہ ایسا معاہدہ *پارٹیو اہل* نتیجے کو حاصل کرنے اور قائم رکھنے کا واحد طریقہ ہوگا، دراصل ایک سوال اٹھانا ہے کیونکہ ناممکنیت کے نتیجے پر بحث کرنے کے محرکات میں سے ایک محرک، ٹھیک ٹھیک پارٹیو اہلیت کی ترجیح پر سوال اٹھانا اور جائزہ لینا ہے۔

پہلے نمبر پر اصل مسئلہ ایسے معاہدے کرنے کے اسباب کی موزونیت سے متعلق ہے اور پھر اس پر قائم رہنے کا۔ بلاشبہ، مسرت یا خواہش کی تکمیل کی کوئی غیر بیہودہ تفصیل (آدمی کے اپنے کام سے غرض رکھنے کے اصول کو نظر انداز کرتے ہوئے) ایسے معاہدے کو چاہنے یا قبول کرنے کی کچھ نہ کچھ وجہ مہیا کرسکتا ہے لیکن یہ چیز زیرک اور فاحش دونوں کو اپنے معاہدے سے برگشتہ ہوجانے کی وجوہات بھی مہیا کرے گی اگر اس پر دستخط ہو چکے ہوں تو۔ (کیونکہ ان کی خواہشات کی سادہ درجہ بندیاں اس طرف اشارہ کرتی ہیں) اور معاہدے پر غور کرتے ہوئے زیرک اور فاحش دونوں کو اس حقیقت کو مدنظر رکھنا ہوگا۔ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ یہاں تک کہ خواہش پر مبنی انتخاب کے لیے ہمیں اس خواہش کہ کسی شخص کو ایک مخصوص طریقے پر عمل کرنا چاہیئے (مثال کے طور پر فاحش کی یہ خواہش کہ زیرک کو کتاب پڑھنی چاہیئے) اور معاہدے کو لاگو کرنے کی خواہش کہ اس شخص کو لازماً اس طرح عمل کرنا چاہیئے (مثال کے طور پر فاحش کا یہ چاہنا) کہ زیرک ایک ایسے معاہدے پر دستخط کردے جو اسے کتاب کو پڑھنے کا پابند کردے جو وہ دوسری صورت میں نہیں پڑھے گا) کے درمیان امتیاز کرنا چاہتے۔ اگر اہداف کو جامع مفہوم میں دیکھا جائے تو خواہش کے یہ دونوں اہداف ہرگز بالکل ایک نہیں ہیں۔[۱۸] بلاشبہ ضروری نہیں ہے کہ فاحش کی یہ عام خواہش کہ زیرک کو کتاب پڑھنی چاہیئے، اس خواہش پر منتج ہو کہ *ایسا معاہدہ کیا جائے جو زیرک کے کتاب پڑھنے پر لاگو ہو*۔ معاہدے کا تعارف ایسے موضوعات کو در لے آتا ہے جن سے بغیر کسی قسم کے معاہدے کے انفرادی اقدامات سے متعلقہ سادہ خواہشات کا محض حوالہ دے کر نہیں بچا جا سکتا۔ پاریٹو کے

آزادی پسند امکان کو ایرو کے زیادہ عظیم تر ناممکنیت کے نظریے کی مانند عوامی بحث مباحثے میں ایک شراکت داری کے طور پر بہترین طور پر سمجھا جا سکتا ہے، ایسے سوالات کو فوکس میں لا کر جو بصورت دیگر نہیں اٹھائے گئے ہوں گے جیسا کہ میں نے پہلے بحث کی ہے (باب نمبر 4 ''آواز اور سماجی انتخاب میں) یہ اس میں ملوث موضوعات کو واضح کرنے کی کوشش میں اور ان موضوعات پر عوامی بحث مباحثے کی کوشش کرنے میں سماجی انتخاب کے نظریے کے بڑے استعمال میں سے ایک ہے۔ ایسی دلچسپی اس کتاب میں پیش کیے گئے انصاف کے نقطۂ نظر کے لیے مرکزی اہمیت کی حامل ہے۔

سماجی انتخاب بمقابلہ کھیل کی اشکال

تیس سال سے اوپر کا عرصہ گزرا، رابرٹ نوزک نے *پاریشن آزادی پسند* اور سماجی انتخاب کے نظریے میں آزادی کے فارمولے کی تشکیل دونوں کے بارے میں ایک اہم سوال اٹھایا۔

''مصیبت کا آغاز یوں ہوتا ہے کہ ایک فرد کے متبادلات کے درمیان انتخاب کرنے کے حقوق کے ساتھ، ان متبادلات کی اضافی درجہ بندی کو سماجی درجہ بندی کے اندر متعین کرنے کے حق کے طور پر برتاؤ کیا جائے...... انفرادی حقوق کا ایک زیادہ موزوں نظریہ درج ذیل ہے۔ انفرادی حقوق باہمی طور پر ممکن ہیں۔ ہر شخص اپنے حقوق کو اپنی مرضی کے مطابق استعمال کر سکتا ہے۔ ان حقوق کا استعمال دنیا کے کچھ خدوخال کا تعین کرتا ہے۔ ان متعین خدوخال کی پابندیوں کے اندر ایک سماجی درجہ بندی پر مبنی سماجی انتخاب کے طریق کار کی طرف سے ایک انتخاب کیا جا سکتا ہے۔ اگر کرنے کو کوئی انتخاب باقی رہ جائیں تو حقوق سماجی درجہ بندیوں کا تعین نہیں کرتے بلکہ اس کی بجائے کچھ پابندیاں متعین کرتے ہیں جن کے اندر ایک سماجی انتخاب کیا جانا ہوتا ہے، کچھ متبادلات کو خارج کر کے کچھ اور کو متعین کر کے اور علیٰ ہذا القیاس...... اگر کوئی نمونہ بندی جائز ہے تو یہ سماجی انتخاب کے دائرے میں آتی ہے اور لہٰذا لوگوں کے حقوق سے محدود ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ ہم کس طرح سین کے نتائج سے عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔[20]

اس طرح نوزک آزادی کے حقوق کی تعریف بعض ذاتی فیصلوں پر انفرادی کنٹرول دینے کے مفہوم میں کرتا ہے اور ہر شخص اپنے حق کو اپنی مرضی کے مطابق استعمال کر سکتا ہے۔ لیکن کسی نتیجے کی کوئی ضمانت نہیں ہے---- یہ صرف عمل کے انتخاب کا حق ہے۔

یہ کلی طور پر طریق کار مائل آزادی کا تصور، درحقیقت حقوق کے بارے میں سوچنے کا ایک متبادل

طریقہ ہے--- استدلال کے اس طریق نے بعد میں آنے والے لٹریچر میں بہت سی گونجیں اور پیشرفتیں پیدا کی ہیں۔ پیچیدگی کا ایک ذریعہ باہمی انحصار سے متعلق ہے، ایک شخص کے کسی چیز کو کرنے کے حق کو کچھ دوسری چیزوں کے واقع ہونے یا نہ ہونے سے مشروط طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ اگر میرے شمولیت کے حق کو جب دوسرے گا رہے ہوں میرے گانے کے حق سے اس چیز سے قطع نظر کہ اس کے علاوہ کیا واقع ہوسکتا ہے، متمیز ہونا ہے۔ (مثال کے طور پر خواہ دوسرے گا رہے ہوں، عبادت کر رہے ہوں یا لیکچر دے رہے ہوں) تو پھر میرے حکمت عملی کے انتخابات کی تعریف دوسروں کے حکمت عملی کے اختیارات کے تعلق سے (کے تناظر میں) کی جانی چاہئے۔ سماجی انتخاب کے اصولوں کی تشکیلات ایسے باہمی انحصار سے خاصی آسانی سے نمٹ سکتی ہیں، کیونکہ حقوق کی تعریف نتائج کے واضح حوالے سے کی جاتی ہے (جو حکمت عملیوں کے امتزاجات سے منسلک ہیں)۔ ایسی ہی حساسیت حاصل کرنے کے لیے آزادی کے طریق کار مائل فہم نے ''کھیل کے اشکال'' کے کھیل کے نظریے کے حامل تصور کو سمونے کا رجحان ظاہر کیا ہے۔ (نوزک کی آزادی کو ایک دوسرے سے علیحدہ تعریف کے حامل ہر شخص کے حقوق کے مفہوم میں دیکھنے کی کوشش ترک کرتے ہوئے)۔ 20

کھیل کی شکل کے فارمولے میں ہر شخص کے پاس مجاز اقدامات یا حکمت عملیوں کا ایک سیٹ ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک صرف ایک کا انتخاب کر سکتا ہے۔ نتیجے کا انحصار ہر شخص کی طرف سے اقدامات یا حکمت عملیوں کے انتخاب پر ہوتا ہے۔ آزادی کے تقاضوں کی تخصیص اقدامات یا حکمت عملیوں کے مجاز انتخاب پر پابندیوں کے مفہوم میں کی جاتی ہے۔ (ہم کیا کر سکتے ہیں) لیکن قابلِ قبول نتائج کے مفہوم میں نہیں (ہم کیا حاصل کرتے ہیں)۔ کیا یہ ڈھانچہ آزادی کی موزوں تخصیص کے لیے خاصا توانا ہے؟ یہ بلاشبہ اس ایک طریقے کی گرفت کرتا ہے جس میں ہماری عمل کرنے کی آزادی کو اکثر سمجھا جاتا ہے۔ تاہم آزادی اور خودمختاری محض متعلقہ اعمال سے متعلق نہیں ہے، بلکہ اُس سے بھی جو کچھ ان انتخابات کو یکجا لینے سے ابھرتا ہے۔ (۱۹)

باہمی انحصار کا تصور آزادی کی تعریف کے سلسلے میں اس چیز پر توجہ دینے کے لیے خاص طور پر اہم ہے جسے *حملہ آور اعمال*' کہا جاتا ہے۔ ایک تمبا کو نوشی نہ کرنے والے شخص کے اس حق پر غور کیجیے کہ دھوئیں کو اس کے منہ پر خارج نہ کیا جائے۔ یہ بلاشبہ ایک نتیجے سے متعلقہ حق ہے اور آزادی کا کوئی فہم موزوں نہیں ہوسکتا اگر یہ ابھرنے والے نتائج سے کلی طور پر علیحدہ رہے۔ کھیل کی شکل کے

فارمولوں کو قابلِ قبول نتائج سے ایسی حکمت عملیوں کے مرکبات کی طرف جو ان نتائج میں سے کسی ایک نتیجے کو پیدا کرتی ہیں، حرکت کر کے ''پیچھے کی طرف'' کام کرنا پڑے گا۔ پس کھیل کی شکل کے فارمولوں کو اس مسئلے پر بالواسطہ طور پر پہنچنا پڑے گا۔ ایسے امکان کو رد کرنے کی بہ نسبت جس میں نتیجہ یہ ہو کہ دھوئیں کو میرے منہ پر خارج کر دیا جائے، طریقیاتی تقاضا حکمتِ عملی کے انتخاب پر پابندیوں کی شکل اختیار کرتا ہے۔ ہم بالترتیب ان چیزوں کے موثر پن کو آزما سکتے ہیں۔

- تمباکونوشی کی مخالفت کرنا اگر دوسرے اعتراض کریں تو۔
- تمباکونوشی پر دوسروں کی موجودگی میں پابندی لگانا، یا
- عوامی جگہوں پر تمباکونوشی کی ممانعت کرنا قطع نظر اس کے کہ دوسرے موجود ہوں یا نہ ہوں (تا کہ دوسروں کو دور نہ رہنا پڑے۔)

ہم تمباکونوشی پر زیادہ سے زیادہ سخت گیر تقاضوں کی طرف بڑھتے ہیں، اگر کم سخت پابندیاں انفعالی تمباکونوشی سے اجتناب کرنے کی آزادی کے حصول کے لیے مطلوب نتیجے کو پیدا نہیں کرتیں۔ (جیسا کہ بعض ممالک کی قانون سازی کی تاریخ میں بلاشبہ واقع ہوا ہے)۔ ہم بلاشبہ یہاں کھیل کی مختلف شکلوں کے درمیان انتخاب کرتے ہیں، لیکن کھیل کی شکلوں کے انتخاب کی رہنمائی وہ سماجی حصول نتائج پیدا کرنے میں اس کے موثر پن سے ہوتی ہے جسے آزادی کی خاطر ہدف بنایا جاتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ کھیل کی شکلوں کی خصوصیت سازی ایک ایسے طریقے سے کی جا سکتی ہے کہ وہ باہمی انحصار پر توجہ دے سکیں اور دوسروں کے حملہ آور اقدامات سے تحفظ کر سکیں۔ مجاز کھیل کی شکلوں کی تعریف کی جانی چاہئے — بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر — ان نتائج کی روشنی میں جو مختلف لوگوں کی حکمتِ عملیوں کے مرکبات سے ابھریں۔ اگر کھیل کی شکلوں کے انتخاب کے پیچھے قوتِ محرکہ یہ رائے ہے کہ تمباکونوشی اگر غیر رضامند لوگوں کی انفعالی تمباکونوشی یا انفعالی تمباکونوشی سے اجتناب کرنے کے لیے ان کے دور چلے جانے کی طرف لے جاتی ہے تو یہ *ناقابل قبول* ہے تو پھر کھیل کی شکلوں کے انتخابات بلاشبہ سماجی انتخاب کے نظریے پر توجہ کے ارتکاز کے طفیلی ہیں، یعنی سماجی تحصیلات (یا جامع نتائج) جو پیدا ہوتے ہیں کی نوعیت کے۔ ہمیں آزادی کے ایک مناسب فہم کے حصول کے لیے عمل کی آزادی اور نتائج اور حاصلات کی نوعیت دونوں پر غور کرنا ہوگا۔

اس بحث کا ماحصل یہ ہے کہ کہ مساوات اور آزادی دونوں کو اپنے وسیع مشمولات کے اندر متعدد

ابعاد کے حامل کے طور پر دیکھا جانا چاہیئے۔ ہمارے پاس آزادی یا مساوات کے ان تمام دوسرے معاملات کو نظر انداز کرتے ہوئے جن کا تقاضا یہ وسیع اقدار کرتی ہیں۔ کسی فوکس والے تنگ نظر نظریے کی قبولیت سے اجتناب کرنے کی وجہ موجود ہے۔ اس کثرتیت کو انصاف کے کسی ایسے نظریے کا حصہ ہونا چاہیئے جو ان متعدد مختلف قابلِ لحاظ امور کے بارے میں حساس ہونا چاہیئے جن کی طرف ان دونوں عظیم تصورات۔ آزادی اور مساوات میں سے ہر ایک رجوع کرتا ہے۔

حواشی

(۱) جان راؤلز پر جی-اے کوہن کی تنقید کو جو Rescering Justice and Equality Cambridge, MA: Harvard Universty Press 2008 میں پیش کی گئی ہے، ان نابرابریوں کی گنجائش پیدا کرتے ہوئے جو اس کے اپنے اصول ہائے انصاف کے اندر موجود محرکات کی بنیاد پر مطلوب ہیں جس پر میں نے اس سے پہلے بحث کی ہے (باب نمبر 2 میں) راؤلز پر تنقیدی جائزے کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے، کامل انصاف کی تعریف کرتے ہوئے بنیادی اشیاء عملی پالیسی سازی میں رویاتی اور دوسری پابندیوں کی مناسبت سے کوہن انکار نہیں کرتا ہے اور کوہن کی راؤلز کو طعنہ زنی کا تعلق صرف کامل منصفانہ معاشرے کی ماورائی تعریف سے ہے۔

جیسا کہ اس سے پہلے بحث کی گئی، راؤلز کے انصاف کے بارے میں خیالات میں واضح طور پر غیر ماورائی عناصر پائے جاتے ہیں اور یہ یہاں محرکات سے بے نیاز منصفانہ رویے کو اختیار کرنے کے لیے ایک بعد معاہداتی دنیا میں طرزِ عمل کے تقاضوں کو وسعت نہ دینے کے اس کے اختیار میں موجود ہو سکتا ہے۔

(۲) اس ادراک کو ان دلائل کے ساتھ منسلک کیا جاتا ہے جن کا جائزہ باب نمبر 5 ''غیر جانبداری اور معروضیت'' میں لیا گیا ہے۔

(۳) سکین لون کے پیمانے کا جائزہ اس سے پہلے لیا جا چکا ہے، خاص طور پر ابواب 5-9 میں۔

(۴) اس سوال کی اہمیت اور اس کا جواب دینے میں صلاحیت کے مقام کو میرے 1979ء کے سٹیفورڈ یونیورسٹی کے ٹینز لیکچر میں پیش کیا گیا۔

Equality of What? Published Under the title S. Mc Murrin (ed), Tanner Lectures in Human Values, Vol.I (Cambridge; Cambridge Universty Press, 1980).

(۵) ایک ایسا ہی نکتہ حقوقِ انسانی کے مشمولات کے بارے میں قائم کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ اس تصور کو عام طور پر سمجھا جاتا ہے اور اس پر باب نمبر 17 حقوقِ انسانی اور عالمی تقاضے میں بحث کی جائے گی۔

(۶) بلاشبہ، انصاف کے واضح مسائل کی راؤلز کی طرف سے تعریف کے مفہوم میں بھی، صلاحیت صرف، اصول فرق میں اضافی فوائد کا اندازہ لگانے میں بنیادی اشیاء کے استعمال کی مخالف ہے اور یہ دوسرے مسائل کو الگ چھوڑ دیتی ہے، بشمول شخصی آزادیوں کے مقام اور منصفانہ طریق ہائے کار کی ضرورت کے۔

(۷) یہاں حصہ داری بہت اہم ہے، بجائے اس کہ کچھ لوگوں کے لیے آزادی کا تقاضا کیا جائے لیکن دوسروں کے لیے نہیں۔ میری وول سٹون کرافٹ کے امریکی آزادی کی حمایت پر تنقید، بغیر غلاموں کی آزادی کا سوال اُٹھائے، پر بحث اس سے پہلے ہو چکی ہے (باب نمبر 5 غیر جانبداری اور معروضیت)

(۸) آزادی کی ترجیح اس سماجی انتخاب کے نتیجے میں اہم کردار ادا کرتی ہے جو میرے درج ذیل مضمون میں پیش کیا گیا ہے۔

The Imposibility of a Partian Liberal;Journal of Political Economy, 78 (1970).

جان راؤلز اس ربط پر فکر انگیز طریقے سے اپنے درج ذیل مضمون میں تبصرہ کرتا ہے:

Social Unity and Primary Goods; in Amartya Sen and Bernard Williams (Eds), Utilitarianism and Beyond (Cambridge, Cambridge Universty Pess, 1982).

میں اس موضوع کی طرف اس باب میں بعد میں رجوع کروں گا۔

(۹) آزادی کو ایسی قوت کے مفہوم میں دیکھنے میں جو کسی آدمی کے مطلوبہ نتیجے مدلل جائزے کے ساتھ وجود میں لا سکتی ہے، بلاشبہ ایک پنہاں سوال ہے کہ آیا موصوف کے پاس اس چیز کے بارے میں استدلال کرنے کے لیے جو اسے حقیقتاً مطلوب ہے مناسب موقع ہے۔

بلاشبہ مدلل جائزے کا موقع، آزادی کی کسی حقیقی فہمید کا ایک اہم حصہ ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جیسا کہ

باب نمبر 8 ''عقلیت اور دوسرے لوگ'' میں بحث کی گئی، ترجیح اور انتخاب کی عقلیت کو جانچنے میں یہ ایک مرکزی سوال ہے۔

(۱۰) فلپ پٹیٹ یہ نظریہ اختیار کرتا ہے اور آزادی کو صرف 'مواد سے آزاد' مفہوم میں دیکھتا ہے (تا کہ ایک آدمی کا موثر پن اس چیز سے جو وہ شخص ٹھیک ٹھیک چاہتا ہے، آزاد ہو) دیکھئے اس کی

Repullicanism: A Theory of Freedom and Government (Oxford: Clarendon Press, 1997) and, Capability and Freedom: A Defence of Sen, Economics and Philosophy,
17 (2001).

(۱۱) فلپ پٹیٹ کی

Capability and Freedom: A Defence of Sen; Economics and Philosophy, 17 (2001), P.6.

میں یہاں پٹیٹ کے دلائل کے دفاع والے حصے پر تبصرہ نہیں کر رہا بلکہ اسکے میرے صلاحیت پر فوکس کے تنقیدی جائزے پر، یہ تجویز پیش کرتے ہوئے کہ اسے ''جمہوری'' نقطۂ نظر کی سمت میں وسعت دی جانی چاہیئے تا کہ وہ صلاحیتیں جو حمایت پر منحصر ہیں حقیقی آزادیوں کے طور پر شمار نہ ہوں، پٹینٹ اسے تصورِ صلاحیت اور اس کے دفاع کی ایک فطری توسیع کے طور پر دیکھتا ہے (جیسا کہ یہ میری طرف سے پیش کیا گیا ہے) وہ کہتا ہے: میرے مطالعے کے تحت سین کا نظریہ آزادی عدم انحصار اور آزادی کے درمیان تعلق کے اس اصرار میں جمہوری نقطۂ نظر کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔(P.18) میں اس تعلق کی مناسبت کو سمجھتا ہوں، لیکن مجھے یہ استدلال کرنا ہے کہ دونوں تصورات جمہوری اور صلاحیت پر مبنی آزادی کے خیالات کی ایک اہمیت ہے کیونکہ وہ آزادی کے کثرت والے ناگزیر تصور کے مختلف پہلوؤں کی عکاسی کرتے ہیں۔

(۱۲) یہ مثال پٹیٹ کے مضمون کے میرے ''جواب'' سے اخذ کی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی ساتھ دو اور دلچسپ اور اہم خدمات بالترتیب الزبتھ اینڈرسن اور تھامس سکین لون کی طرف سے Economics and Philosophy, 17 (2001) ہیں۔

(۱۳) فلپ پٹیٹ واضح طور پر واحد فوکس والے نظریے سے متاثر ہے۔ جسے وہ آزادی کی جامع فہمید کے طور پر دیکھتا ہے یہاں جس موقف کا دفاع کیا گیا ہے وہ آزادی کے بارے میں جامع طور پر سوچنے کے

کیس کی تصدیق کرے گا نا کہ محض منقسم طریقے سے۔

A Theory of Freedom,2001, P.179).

پٹیٹ یہاں ایک مختلف قسم کی دوعملی کے بارے میں بات کر رہا ہے جو آزادارادے جیسے مسائل کا احاطہ کرتی ہے لیکن اس کی محرکاتی رائے خصوصی داخلی تقابل پر لاگو ہوتے ہوئی محسوس ہوگی۔ جسے وہ مختلف حصوں میں تقسیم کرنے کے طور پر دیکھتا ہے جو زیر بحث ہے اور جو جمہوری اور صلاحیت پر مبنی آزادی کے نقطۂ ہائے نظر کا احاطہ کرتی ہے۔

(۱۴) دیکھیئے کوئنٹین سکنر کی

Hobbes and Repullican Liberty (Cambridge Cambridge Universty Press, 2008)

یہاں تک کہ اپنے پہلے دور کے کام

Element of Law (1640).

میں ہابز نے اس مقدمے کے خلاف کچھ مخالفت ظاہر کی کہ حقیقی مداخلت کی عدم موجودگی میں بھی آزادی کی کچھ خلاف ورزی ہوگی لیکن اس نے اس مخصوص کتاب میں کوئی متبادل نظریہ مدون نہیں کیا لیکن جب تک اس نے Leviathan (1651) لکھی تو جمہوری تناظر کا یہ استرداد بلند بانگ اور واضح طور پر کامیاب ہو چکا تھا، جو ایک متبادل نقطۂ نظر سے بھی مسلح ہے، جس میں حقیقی مداخلت مرکزی موضوع ہے۔ بلاشبہ جیسا کہ سکنر استدلال کرتا ہے، ہابز جمہوری نظریہ آزادی کا سب سے دہشت انگیز دشمن ہے اور اس کا اعتماد ختم کرنے کی اس کی کوششیں انگریزی خواں سیاسی فکر کی تاریخ میں ایک عہد ساز لمحے کی تشکیل کرتی ہیں۔

(Hobbes and Repullican Liberty, P.XIV).

(۱۵) 1960ء کی دہائی کے ابتدائی معصومانہ دنوں میں سمجھتا ہوں کہ میں اتنا سادہ تھا کہ میں نے مثال کے لیے ڈی ایچ لارنس کی Lady Chatterleys Lover کو چنا۔ میں اس امر سے متاثر ہوا کہ پینگوئن بکس نے اس وقت سے عین پہلے لڑائی لڑی تھی اور ٹھیک اسی کتاب کی اشاعت کی اجازت کے لیے برطانوی عدالتوں میں مقدمہ جیتا تھا۔

▲ نوٹ: از مترجم:- [پارٹیونا ممکنیت معاشیات کی ایک تکنیکی اصلاح ہے جس کا سادہ سا مفہوم یہ ہے: اسے 8-20 کا اصول بھی کہتے ہیں- اسے یہ نام اطالوی ماہر معاشیات ولفریڈو پاریٹو کے نام پر دیا

گیا-اس کے مطابق بہت سے معاملات میں اسی فیصد نتائج صرف 20 فیصد اسباب سے پیدا ہوتے ہیں]

(۱۶) میں یہ اعتراف کرتا ہوں کہ پاریٹو اصول کی ترجیح کی غیر مشروط پذیرائی پر تنقید کرنا، اس نتیجے کو پیش کرنے میں میرا بڑا محرک تھا نیز دیکھئے جوناتھن بارنیز کا

Freedom, Rationality and Paradox; canadian journal of Philosophy 10 (1980); Peter Bernholz; A General Social Dilemma: Profitable Exchange and Intransitive Group Preferences, Leitschrift for National honomie, 40 (1980).

(۱۷) بہت سے مبصرین نے یہ حل نکالا ہے۔ان میں سے زیادہ نیا جی اے کوہن کا حل ہے اس کتاب میں

Rescuing Justice and Equality (2008), PP.187-188.

(۱۸) جامع تناظرات اور غایتی تناظرات کے درمیان فرق جن پر اس سے پہلے اس کتاب میں بحث ہو چکی ہے (تعارف میں لیکن خصوصی طور پر باب نمبر 7 میں) یہاں برمحل ہے۔

(۱۹) سماجی تحصیلات کی اہمیت پر پہلے ہی بحث کی جا چکی ہے-خصوصی طور پر 'نیائے' اور 'نیتی' کے درمیان تقابل کے سلسلے میں (باب 1–6 اور 9)

حصہ چہارم

عوامی استدلال اور جمہوریت

15

جمہوریت بطور عوامی فہم

آلڈوس ہکسلے کے ناول Point Counter Point میں بڑا کردار سڈنی کوارلز ایسکس کے اپنے دیہاتی گھر سے اکثر لندن جاتا ہے بظاہر قدیم ہندوستان میں جمہوریت پر برٹش میوزیم میں کام کرنے کے لیے۔ یہ موریہ کے عہد میں مقامی حکومت کے بارے میں ہے، وہ اپنی بیگم راکیل کے آگے وضاحت کرتا ہے، اس ہندوستانی شاہی خاندان کا حوالہ دیتے ہوئے جس نے چوتھی اور تیسری صدی قبل مسیح میں ہندوستان پر حکومت کی۔ تاہم راکیل کو یہ اندازہ لگانے میں زیادہ مشکل نہیں ہوتی کہ یہ سڈنی کی طرف سے اس کے ساتھ بے وفائی کرنے کی ایک گھڑی ہوئی چال ہے کیونکہ لندن جانے کی اس کی حقیقی وجہ وہ اندازہ لگاتی ہے، ایک نئی محبوبہ کے ساتھ وقت گزارنا ہے۔ آلڈوس ہکسلے ہمیں بتاتا ہے کہ راکیل کوارلز یہ اندازہ کس طرح لگاتی ہے کہ کیا ہو رہا ہے۔

'(سڈنی کے) لندن کے دورے زیادہ اور طویل ہو گئے تھے۔ دوسرے دور کے بعد بیگم کوارلز نے سوچا تھا، افسوس کے ساتھ کہ آیا سڈنی نے ایک اور عورت تلاش کر لی ہے اور جب اپنے تیسرے سفر سے واپس آنے کے بعد اور چند دن بعد چوتھے سفر کے موقع پر، اس نے دکھاوے کے انداز میں قدیم ہندوستانیوں کے ہاں جمہوریت کی وسیع پیچیدگی کے بارے میں بڑبڑانا شروع کیا، تو راکیل اس بات کی قائل ہو گئی کہ عورت پا لی گئی ہے۔ وہ سڈنی کے بارے میں کافی حد تک یقینی طور پر جانتی تھی کہ اگر وہ قدیم ہندوستانیوں کے بارے میں پڑھ رہا ہوتا تو وہ ان کے بارے میں کھانے کی میز پر گفتگو کرنے کی زحمت کبھی نہ کرتا۔ نہ ہی کسی صورت میں اتنی طوالت کے ساتھ اور نہ ہی اتنے اصرار کے ساتھ۔ سڈنی اسی وجہ سے گفتگو کرتا جس طرح شکار کیا ہوا سیپا روشنائی پچکاری مارتا

ہے، اپنی حرکات کو چھپانے کے لیے۔ قدیم ہندوستانیوں کے روشنائی کے بادل کے پیچھے، سڈنی یہ توقع رکھتا تھا کہ وہ شہر میں مشاہدہ میں آئے بغیر سیر سپاٹا کرتا ہوا جاتا رہے گا۔ 1

ہکسلے کے ناول میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ راکیل کوارلز ٹھیک تھی۔ سڈنی ٹھیک اسی وجہ سے روشنائی کی پچکاری مار رہا تھا جس کے بارے میں وہ فکر کرتی تھی۔

''روشنائی کے بادلوں'' کی الجھن کا اس کتاب کے موضوع پر بہت اہم اثر ہے۔ کیا ہم اپنے آپ کو گمراہ کر رہے ہیں غالباً بالکل اسی انداز سے نہیں جس انداز سے سڈنی کوارلز راکیل کو گمراہ کرنے کی کوشش کر رہا تھا--- یہ فرض کرنے میں کہ جمہوریت کا تجربہ مغرب تک محدود نہیں ہے اور اور جگہوں پر بھی پایا جاسکتا ہے، مثال کے طور پر قدیم ہندوستان میں یہ عقیدہ کہ جمہوریت مغرب کے سواد نیا میں کہیں نہیں پھلی پھولی وسیع پیمانے پر اختیار کیا گیا ہے اور اکثر اس کا اظہار کیا جاتا ہے اور اسے معاصر واقعات کی وضاحت کرنے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر، 2003 مداخلت کے بعد کے عراق میں بے پناہ مسائل اور مشکلات کا الزام اکثر اوقات اتنا زیادہ کی ناقص معلومات اور خراب دلائل پر مبنی فوجی مداخلت کی عجیب وغریب نوعیت پر نہیں دیا جاتا بلکہ اس کی بجائے کسی تصوراتی مشکل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جو جمہوریت اور عوامی استدلال کو عراق جیسے غیر مغربی ممالک کی روایات اور کلچر کے لیے ناموزوں سمجھتی ہے۔

اس طریقے کی وجہ سے جس سے جمہوریت کے بارے میں خطابت کو حالیہ سالوں میں استعمال کیا گیا ہے، جمہوریت کا موضوع شدید طور پر گڈ مڈ ہو گیا ہے۔ ایک عجیب وغریب طور پر بڑھتی ہوئی دوفرعیت ہے، ان ممالک کے جو غیر مغربی دنیا کے ممالک پر جمہوریت کو ''عائد'' کرنا چاہتے ہیں (بلاشبہ ان ممالک کے ''اپنے مفاد'' میں) اور ان کے درمیان جو اس قسم کے جبری ''نفاذ'' کے خلا ف ہیں (ممالک کے اپنے طور طریقوں کے احترام کی وجہ سے۔) لیکن دونوں طرف سے استعمال کی جانے والی ''جبری نفاذ'' کی زبان غیر معمولی طور پر ناموزوں ہے۔ کیونکہ یہ خفی مفروضہ قائم کرتی ہے کہ جمہوریت کلی طور پر مغرب سے تعلق رکھتی ہے۔ اسے جوہری طور پر ایک مغربی تصور سمجھتے ہوئے جو صرف مغرب میں پیدا ہوا اور پھلا پھولا۔

لیکن اس مقدمے اور اس قنوطیت کا جو یہ دنیا میں جمہوری عمل کے امکان کے بارے میں پیدا کرتا ہے، جواز پیش کرنا مشکل ہوگا۔ واقعہ یہ ہے کہ ''قدیم ہندوستانیوں کا روشنائی کا بادل'' بھی جیسا کہ راکیل انہیں نام دیتی ہے کلی طور پر تصوراتی نہیں ہے کیونکہ قدیم ہندوستان میں درحقیقت مقامی

جمہوریت پر متعدد تجربات ہوئے (ان سے زیادہ جو حال میں ہوئے ہیں) بلاشبہ دنیا میں جمہوریت کی جڑوں کو سمجھنے کے لیے ہمیں دنیا کے مختلف حصوں میں عوامی استدلال اور عوام کی شرکت کی تاریخ میں دلچسپی لینا پڑے گی۔ ہمیں جمہورت کے محض یورپی اور امریکی ارتقا کے مفہوم میں سوچنے سے آگے دیکھنا ہوگا۔ ہم شراکتی زندگی کے نفوذ پذیر تقاضوں کو سمجھنے میں ناکام رہیں گے، جن پر ارسطو نے دوررس بصیرت سے گفتگو کی، اگر ہم جمہوریت کو مغرب کی خصوصی ثقافتی پیداوار کی قسم کی کسی چیز کے طور پر لیں گے تو۔ بلاشبہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہوسکتا کہ جمہوریت کے معاصر عمل کا اداراتی ڈھانچہ، گزشتہ کچھ صدیوں میں یورپی اور امریکی تجربے کی پیداوار ہے [۱] ان کو تسلیم کرنا انتہائی اہم ہے کیونکہ اداراتی ہیئتوں میں یہ پیشرفتیں انتہائی تخلیقی اور حتمی طور پر موثر تھیں۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ یہاں ایک بڑی مغربی کامیابی ہے۔

اور پھر بھی جیسا کہ ایکس ڈی ٹوکیوول نے جو کہ امریکی جمہوریت کا عظیم مورخ ہے، ابتدائی انیسویں صدی میں یہ تحریر کیا، جہاں 'امریکہ اور یورپ میں اس وقت واقع ہونے والا عظیم جمہوری انقلاب، ایک ''نئی چیز'' تھا، وہیں پر یہ تاریخ میں معلوم سب سے زیادہ مسلسل، قدیم اور مستقل رجحان کا ایک ظہار بھی تھا'۔ [۲]

اگرچہ اس انقلابی دعوے کی ٹوکیوول کی اپنی وضاحت یورپ سے آگے نہیں گئی یا بارہویں صدی سے مزید پیچھے نہیں گئی، لیکن اس عمومی نکتے کی جو وہ اٹھا رہا تھا، بہت وسیع مناسبت ہے۔ جمہوریت کے موافق ومخالف آرا کا جائزہ لینے میں ہمیں شراکتی حکومت کی کشش کو مناسب پذیرائی دینا پڑے گی، جو دنیا کے مختلف حصوں میں کچھ تسلسل کے ساتھ ابھرتی اور دوبارہ ابھرتی رہی ہے۔ یقیناً یہ ناقابل مزاحمت طاقت نہیں تھی لیکن اس نے اس غیر مصدقہ اعتقاد کو مسلسل چیلنج کیا کہ آمریت دنیا کے بہت سے حصوں میں ایک غیر منقولہ چیز ہے۔ جمہوریت اپنی مفصل اداراتی شکل میں دنیا میں بالکل نئی ہوسکتی ہے۔ اس کا عمل بمشکل دو صدیوں سے تھوڑا بہت زیادہ ہوگا۔ لیکن پھر بھی جیسا کہ ٹوکیوول نے رائے دی یہ سماجی زندگی میں ایک ایسے رجحان کو ظاہر کرتی ہے جس کی بہت زیادہ طویل اور وسیع تاریخ ہے۔ جمہوریت کے ناقدین۔ قطع نظر اس کے کہ وہ اپنے استرداد میں کتنے طاقتور ہیں ـــــ شراکتی حکومت کی گہری کشش سے بہرور ہونے کا کوئی نہ کوئی طریقہ کار ڈھونڈ لیں گے۔ جو آج جاری مناسبت کا حامل ہوگا اور جسے ختم کرنا مشکل ہوگا۔

جمہوریت کا مافیہ

اس کتاب کے ابتدائی ابواب سے ہی یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ انصاف کی فہمید کے لیے عوامی استدلال کا کردار کتنا مرکزی ہے۔ یہ ادراک ہمیں انصاف کے تصور اور جمہوریت کے عمل کے درمیان تعلق کی طرف لے جاتا ہے کیونکہ معاصر سیاسی فلسفے میں اس تصور نے کہ جمہوریت کو بہترین طور پر بحث مباحثے کے ذریعے حکومت کے طور پر دیکھا جاتا ہے، بہت وسیع حمایت حاصل کر لی ہے۔ جیسا کہ تعارف میں ذکر کیا گیا تھا یہ ترکیب پہلے پہل والٹر بیج ہاٹ کی طرف سے وضع کی گئی، لیکن یہ جان سٹورٹ مل کا کام ہے جس نے اس تناظر کو بہتر فہم یافتہ اور دفاع یافتہ بنانے میں ایک بڑا حصہ ادا کیا۔ (۳)

بلاشبہ جمہوریت کا ایک قدیم تر ـــــ اور زیادہ رسمی ـــــ تصور ہے جو اس کی تعریف بنیادی طور پر انتخابات اور ووٹوں کے مفہوم میں کرتا ہے بجائے بحث مباحثے کے ذریعے حکومت کے وسیع تر تناظر کے ـــــ لیکن معاصر سیاسی فلسفے میں جمہوریت کا فہم بہت زیادہ وسعت اختیار کر گیا ہے، پس اب جمہوریت کو محض عوامی ووٹوں کے تقاضوں کے مفہوم میں نہیں دیکھا جاتا بلکہ بہت زیادہ وسیع معنوں میں اس مفہوم میں دیکھا جاتا ہے جسے جان راوٗلز 2 ''عوامی استدلال کا استعمال'' کہتا ہے۔ بلاشبہ جمہوریت کے فہم میں ایک بڑی تبدیلی دوسرے لوگوں کے ساتھ ساتھ راوٗلز اور ہیبر ماس 3 کے کاموں سے اور اس موضوع پر وسیع حالیہ لٹریچر سے بشمول بروس، ایکرمین 4 سیلا بن حبیب 5 جوشوا کوہن، 6 رونالڈ ڈوورکن 7 کی خدمات سے آئی ہے۔ جمہوریت کی ایسی ہی تعبیر ''عوامی انتخاب'' کے پہل کار نظریہ ساز جیمز بکانن کی تحریروں سے بھی آئی ہے۔ 8

اپنی Theory of Justice میں راوٗلز اس فوکس کے بارے میں نمایاں طور پر لکھتا ہے: بحث مباحثے کی جمہوریت کا متعین تصور بذات خود بحث مباحثے کا تصور ہے۔ جب شہری بحث مباحثہ کرتے ہیں تو وہ اپنے خیالات کا تبادلہ کرتے ہیں اور عوامی سیاسی سوالات سے متعلقہ اس کے حق میں اپنے دلائل پر بحث کرتے ہیں۔ 9

عوامی استدلال کے بارے میں ہیبر ماس کا رویہ بہت سے طریقوں سے راوٗلز کے رویے سے وسیع تر ہے، جیسا کہ خود راوٗلز نے ذکر کیا ہے۔ 10 ہیبر مارس کی تشریح میں جمہورویت کو جمہوریت کے دوسرے نقطۂ ہائے نظر کی نسبت بشمول راوٗلز کے نقطۂ نظر زیادہ براہ راست طریقیاتی شکل دی گئی ہے، اگر چہ (جیسا کہ باب نمبر 3 میں بحث کی گئی) راوٗلز اور ہیبر ماس کے عوامی استدلال کے طریق کار اور نتیجے کی تعریف کرنے میں طریقیاتی پہلوؤں کے استعمالات میں بظاہر شدید تفاوت

قدرے گمراہ کن ہوسکتا ہے۔ تاہم ہیبر ماس نے عوامی استدلال کے وسیع دائرے اور خصوصی طور پر سیاسی بیان میں ''انصاف کے اخلاقی سوالات اور قوت اور جبر کے اداراتی سوالات، دونوں کی دوہری موجودگی کو واضح کرنے میں ایک حقیقی طور پر متعین خدمت انجام دی ہے۔ [۴]

عوامی استدلال کی نوعیت اور نتیجے کی تعریف پر مباحثوں میں ایک دوسرے کے خیالات کے بارے میں کچھ غلط فہمی رہی ہے۔ مثال کے طور پر جورگن، ہیبر ماس یہ رائے دیتا ہے کہ جان راوٗلز کا نظریہ آزادانہ حقوق کی ایسی ترجیح پیدا کرتا ہے جو جمہوری عمل کی ایک کم تر مرتبے تک تنزلی کردیتا ہے اور ان حقوق کی اپنی فہرست میں جن کا آزادی پسند تقاضا کرتے ہیں، عقیدے اور ضمیر کی آزادی زندگی کی حفاظت، شخصی آزادی اور جائیداد کو شامل کرتا ہے۔ [۵] تاہم یہاں جائیداد کے حقوق کی شمولیت اس پر جان راوٗلز کے بیان کردہ موقف سے مطابقت نہیں رکھتی، کیونکہ جائیداد کا عمومی حق ایسا کوئی حق نہیں ہے، جس کا میرے علم کے مطابق جان راوٗلز نے اپنی کسی تصنیف میں دفاع کیا ہو۔ [۶]

ان واضح طریقوں میں جن میں سیاست میں عوامی استدلال اور استدلالی اخلاقیات کے کردار کو دیکھا جاسکتا ہے واضح طور پر، بہت سے فرق ہیں [۷] تاہم وہ بنیادی مقدمہ جس کا کھوج لگانے کی میں یہاں کوشش کر رہا ہوں ان اختلافات سے کسی خطرے میں نہیں ہے۔ جس پر توجہ دینا زیادہ اہم ہے وہ یہ ہے کہ ان نئی خدمات کے حاصلِ جمع نے یہ عام ادراک پیدا کرنے میں مدد دی ہے کہ جمہوریت کی وسیع تر فہمید میں بنیادی موضوعات سیاسی شراکت، مکالمہ اور عوامی باہمی تعامل ہیں۔ جمہوریت کے عمل میں عوامی استدلال کا حتمی کردار جمہوریت کے موضوع کو اس موضوع کے ساتھ گہرے طور پر منسلک کرتا ہے جو اس کتاب کا مرکزی موضوع ہے یعنی انصاف کے ساتھ۔ اگر انصاف کے تقاضوں کا جائزہ محض عوامی استدلال کی مدد سے لگایا جاسکتا ہے اور اگر عوامی استدلال ساختیاتی طور پر جمہوریت کے تصور کے ساتھ منسلک ہے تو پھر انصاف اور جمہوریت کے درمیان ایک گہرا تعلق ہے، مشترکہ استدلالی خدوخال کے ساتھ۔

تاہم، جمہوریت کو ''حکومت بذریعہ بحث'' دیکھنے کا تصور جسے آج کل سیاسی فلسفے میں اس قدر وسیع طور پر تسلیم کیا جاتا ہے (اگرچہ سیاسی ادارہ پسندوں کی طرف سے ہمیشہ نہیں) بعض اوقات جمہوریت اور قدیم تر اور زیادہ سخت تنظیمی مفہوم میں اس کے کردار پر معاصر بحثوں کے درمیان تناؤ پیدا ہو جاتا ہے۔ جمہوریت کا نیتی مائل اداراتی فہم، جسے محض ووٹوں اور انتخابات کے مفہوم میں

دیکھا جاتا ہے، نہ صرف روایتی ہے بلکہ اس کی علمبرداری سیموئیل ہنٹگٹن کے بشمول بہت سے معاصر سیاسی مبصرین کی طرف سے بھی کی گئی ہے: کھلے آزادانہ اور منصفانہ انتخابات جمہوریت کی روح ہیں، ناگزیر شرطِ لازم،11 سیاسی فلسفے میں جمہوریت کے تصوراتی فہم میں عمومی تبدیلی کے باوجود، آج بھی جمہوریت کی تاریخ کو قدرے تنگ تنظیمی مفہوم میں بیان کیا جاتا ہے، خصوصی طور پر ووٹ ڈالنے اور انتخابات کے طریق کار پر فوکس کرتے ہوئے۔

بلاشبہ ووٹوں کا عوامی استدلال کے عمل کے موثر پن اور اظہار کے لیے بھی بہت اہم کردار ہے، لیکن وہ واحد چیز نہیں ہیں جو اہمیت رکھتی ہے، اور انہیں اس طریق کے جس سے عوامی استدلال ایک جمہوری معاشرے میں عمل کرتا ہے، محض ایک حصے ـــــ مسلمہ طور پر بہت اہم حصے ـــــ کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ بلاشبہ خود ووٹوں کا موثر پن بھی حتمی طور پر اس چیز پر انحصار کرتا ہے جو ووٹوں کے ہمراہ ہوتی ہے جیسا کہ آزادانہ تقریر، معلومات تک رسائی اور اختلاف کی آزادی۔[۸] اکیلی ووٹنگ اپنے طور پر ناکافی ہے جیسا کہ ماضی اور حال کی آمرانہ حکومتوں میں جیسا کہ آج کل شمالی کوریا میں مستبد حکمرانوں کی حیران کن انتخابی کامیابیوں سے بھرپور طریقے سے واضح ہوتا ہے۔ مشکل صرف اس سیاسی اور تعزیراتی دباؤ میں نہیں ہے، جو خود ووٹنگ میں ووٹروں پر ڈالا جاتا ہے بلکہ اس انداز میں ہے جس میں سنسرشپ، معلوماتی محرومی اور خوف کی فضا اور اس کے ساتھ ہی ساتھ سیاسی اختلاف کو دبانے ذرائع ابلاغ کی آزادی کو دبائے اور بنیادی شہری حقوق اور سیاسی آزادیوں کے عدم وجود سے عوامی آراء کو ناکام بنایا جاتا ہے۔ یہ سب کچھ حکمران قوتوں کے لیے خود ووٹنگ کے عمل میں مطابقت کو یقینی بنانے کے لیے زیادہ قوت استعمال کرنے کو بڑی حد تک غیر ضروری بنادیتا ہے۔ بلاشبہ دنیا میں بہت سے آمروں نے بھاری بھرکم انتخابی کامیابیاں حاصل کی ہیں، ووٹنگ کے عمل میں کسی واضح جبر کے بغیر بنیادی طور پر عوامی بحث مباحثے کو دبا کر اور معلومات کی آزادی کو دبا کر اور خوف اور اضطراب کی فضا پیدا کر کے۔

جمہوریت کی محدود روایت

خواہ یہ بات تسلیم بھی کر لی جائے کہ اگر ٹھیک طور پر سمجھا جائے تو جمہوریت انصاف کے تجزیے کے ساتھ قریبی طور پر متعلق ہے جیسا کہ اس کتاب میں کھوج لگایا جارہا ہے تو کیا ایک ایسے نفوذ پذیر اور ہر جا موجود انصاف کے تصور کے بارے میں سوچنے میں ایک شدید مشکل نہیں ہے، جو پوری دنیا میں بحث مباحثے اور مظاہرے کے حق کی حوصلہ افزائی کرتا ہے اس مفہوم میں جسے اکثر جمہوریت

کی شکل میں جوہری طور پر ایک مغربی تصور کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ کیا ہم اس مشق میں بطور دنیا میں انصاف اور منصفی کے بارے میں ایک عمومی نقطۂ نظر کے سیاسی تنظیم کے ایک خصوصی طور پر مغربی پہلو پر فوکس کرنے کی کوشش نہیں کررہے؟ اگر انصاف کے عمل کے لیے عوامی استدلال اس قدر بنیادی طور پر اہم ہے تو کیا ہم دنیا میں وسیع پیمانے پر انصاف کے بارے میں سوچ سکتے ہیں، جب ایک عام عقیدے کے مطابق جمہوریت کے ایک حصے کے طور پر عوامی استدلال کا فن اس قدر جوہری طور پر مغربی اور مقامیتی طور پر محدود محسوس ہوتا ہے؟ یہ عقیدہ کہ جمہوریت بنیادی طور پر یوروپی اور امریکی اصل کے ساتھ ایک مغربی تصور ہے ایک وسیع طور پر پھیلا ہوا عقیدہ ہے اور باوجود اس کے حتمی طور پر ایک غلط اور سطحی تشخیص ہونے کے اس میں کچھ ظاہری خوشنمائی ہے۔

جان راؤلز اور تھامس نیگل ایک عالمی خودمختار ریاست کی عدم موجودگی کی وجہ سے عالمی انصاف کے امکان کے بارے میں مایوس ہوئے ہوں گے (جیسا کہ تعارف میں بحث کی گئی) لیکن کیا دنیا کے لوگوں کی عالمی انصاف کی برائے اور بذریعہ عوامی بحث مباحثہ بڑھوتری کو دیکھنے کی کوشش کرنے میں ایک اور مشکل نہیں ہے؟ اس کتاب میں پہلے ہی اس پر بحث ہوچکی ہے (خاص طور پر باب نمبر 5 غیر جانبداری اور معروضیت اور نمبر 6 ''بند اور کھلی غیر جانبداری میں) کہ کھلی غیر جانبداری کے تقاضے معاصر دنیا میں کسی بھی جگہ انصاف کی بھرپور فکر کے لیے عالمی تناظر کو ضروری بنادیتے ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو کیا درحقیقت اس ضرورت کو پورا کرنا ناممکن نہیں ہوجائے گا اگر یہ بات سامنے آئے کہ دنیا کے لوگ سختی سے علیحدہ گروہوں میں منقسم ہیں، جن میں سے بہت سوں کو کسی بھی طرح سے عوامی استدلال میں شامل نہیں کیا جاسکتا؟ یہ ایک بہت عظیم سوال ہے جس سے باوجود اس کے وسیع تجربی تلازمات کے، نظریہ انصاف پر زیرنظر کام میں اجتناب نہیں کیا جاسکتا۔

لہٰذا، یہ جائزہ لینا اہم ہے کہ آیا جمہوریت خواہ ووٹوں اور انتخابات کے مفہوم میں وسیع طور پر اپنی تنظیمی تعبیر میں یا زیادہ عمومی طور پر ''حکومت بذریعہ بحث'' کے طور پر جوہری طور پر ''مغربی'' ہے یا نہیں۔

جب جمہوریت کو عوامی استدلال کے وسیع تر تناظر میں دیکھا جائے، ان خصوصی اداراتی پہلوؤں سے بہت آگے جاتے ہوئے جو پچھلی چند صدیوں میں خاص طور پر مضبوطی سے یورپ اور امریکہ میں ابھرے ہیں، تو ہمیں محض یورپ اور شمالی امریکا میں نہیں بلکہ دنیا کے بہت سے حصوں میں مختلف

ممالک میں شراکتی حکومت کی ذہنی تاریخ کا دوبارہ جائزہ لینا ہوگا۔ 12 ثقافتی علیحدگی پسند جو جمہوریت کے ایک عالمگیر قدر ہونے کے دعوے پر تنقید کرتے ہیں، اکثر اوقات قدیم یونان کے منفرد کردار کی طرف اشارہ کرتے ہیں، خاص طور پر ایتھنز کے کردار کا جہاں رائے دہندگی ایک مخصوص شکل میں چھٹی صدی قبل مسیح میں شروع ہوئی۔

جمہوریت کے عالمی سرچشمے

قدیم یونان واقعی منفرد تھا۔ (۹) جمہوریت کے مافیہ کی فہمید اور ہیئت دونوں میں اس کی خدمات کے بارے میں مبالغہ نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اس تجربے کو اس بات کی واضح تر شہادت کے طور پر دیکھنے کے لیے کہ جمہوریت جوہری طور پر ایک یورپی یا مغربی تصور ہے، اس سے زیادہ تنقیدی چھان بین کی ضرورت ہے جتنی اسے حاصل ہونے کا رجحان ہے۔

ایک چیز کے لیے اس بات کو سمجھنا خصوصی طور پر اہم ہے کہ ایتھنز کی جمہوریت کی کامیابی بھی کھلے عوامی بحث مباحثے کی فضا کی مرہون منت تھی، بجائے محض ووٹ ڈالنے کے۔ اور جہاں ووٹ ڈالنے کا آغاز یقیناً یونان میں ہوا، وہیں عوامی بحث مباحثے کی روایت (جو ایتھنز اور قدیم یونان میں بہت مضبوط تھی) کی بہت زیادہ وسیع تاریخ تھی۔

حتیٰ کہ جہاں تک ووٹ ڈالنے کا تعلق ہے، یورپ میں انتخابات کے سرچشمے کے ثقافتی طور پر تقسیم پسندانہ، نظریے کے لیے تائید تلاش کرنے کا رجحان کچھ مزید جائزے کا تقاضا کرتا ہے۔ اول، تہذیب کی تعریف ٹھیک ٹھیک تصورات اور اعمال کی تاریخ کے طور پر نہیں، بلکہ وسیع علاقائیت کے طور پر مثلاً ایک کلی مجموعی انتساب کے ساتھ یوروپی یا ''مغربی'' ہونے کے طور پر کرنے کی کوشش میں ایک بنیادی مشکل ہے۔

تہذیبی اقسام کو اس طرح دیکھنے، میں مثال کے طور پر وائی کنگز اور وی زی گوتھز کو قدیم یونان کی انتخابی روایت کے صحیح وارث ہونے پر غور کرنے میں کوئی مشکل نہیں ہے۔ (کیونکہ وہ یوروپی اخلاف کا حصہ ہیں)

اگرچہ، قدیم یونانیوں نے جو یونان کے مشرق یا جنوب میں دوسری قدیم تہذیبوں کے ساتھ ذہنی تبادلے میں بہت زیادہ دلچسپی رکھتے تھے (خاص طور پر ہندوستان، ایران اور مصر میں) لگتا ہے زندہ دل گوتھز اور وی زی گاتھز کے ساتھ گپ شپ کرنے میں بہت کم دلچسپی لی۔

دوسرا مسئلہ اس چیز سے متعلق ہے جو ووٹنگ کے ابتدائی یونانی تجربے کے بعد حقیقتاً واقع ہوئی۔

جہاں ایتھنز یقیناً ووٹنگ کا آغاز کرنے میں پہل کار تھا، وہیں بہت سے ایشیائی خطوں نے زیادہ تر یونانی اثر کے تحت مابعد صدیوں میں ووٹنگ کا استعمال کیا۔ اس بات کی کوئی شہادت نہیں ہے کہ انتخابی حکومت میں یونانی تجربے کا یونان اور روم کے مغرب کے ممالک مثلاً فرانس، جرمنی یا برطانیہ میں کوئی اثر تھا۔ اس کے مقابلے میں ایشیا کے کچھ شہروں نے ایران، باختر اور ہندوستان میں۔ ایتھنز کی جمہوریت کے ابھرنے کے بعد والی صدیوں میں بلدیاتی حکومت میں جمہوریت کے کچھ اجزا کو سمویا مثال کے طور پر کئی صدیوں تک جنوب مغربی ایران کے شہر شوشان یا سوسا میں ایک منتخب کونسل تھی، ایک عوامی اسمبلی اور ایسے مجسٹریٹ تھے جو اسمبلی سے منتخب کئے جاتے تھے۔ (۱۰)

قدیم ہندوستان میں بھی بلدیاتی جمہوریت کی روایت اچھی طرح ریکارڈ پر ہے۔ سڈنی کوارلز اس لٹریچر کا حوالہ دے رہا تھا، راکیل کے ساتھ اپنی گفتگوؤں میں اگرچہ اس نے اس موضوع پر متعلقہ مصنفین کے ناموں کا حوالہ بھی خاصی صحت کے ساتھ دیا۔ 13 بی آر امبید کرنے جس نے اس متن تیار کرنے والی کمیٹی کی صدارت کی، جس نے 1947ء میں ہندوستان کی آزادی کے تھوڑے عرصے بعد آئین ساز اسمبلی سے منظوری کے لیے نیا ہندوستانی آئین لکھا، پورے جدید ہندوستان کے لیے وسیع تر جمہوریت کے خاکے کے لیے، مقامی جمہوریت میں قدیم ہندوستان کے تجربات کی مناسبت ـــــ اگر کوئی تھی ـــــ تو پر خاصی تفصیل سے لکھا۔ (۱۱)

درحقیقت انتخابات کی روایت کی غیر مغربی ممالک میں ایک خاصی تاریخ رہی ہے، لیکن یہ عوامی استدلال کے مفہوم میں جمہوریت کا وسیع تر نقطۂ نظر ہے جو اس بات کو بھرپور طور پر واضح کرتا ہے کہ بطور ایک خالصتاً علاقائی مظہر کے جمہوریت کا ثقافتی تجزیہ بالکل ناکام رہتا ہے۔ 14 جہاں ایتھنز کا عوامی مباحثہ میں یقیناً ایک شاندار ریکارڈ ہے وہیں پر کھلے مذاکرات بعض دوسری قدیم تہذیبوں میں بھی پھلے پھولے، بعض اوقات شاندار طریقے سے، مثال کے طور پر کچھ قدیم کھلے عام اجلاس جن کا ہدف خاص طور پر مختلف نقطۂ ہائے نظر کے درمیان تنازعات کو طے کرنا ہوتا تھا، سماجی اور مذہبی معاملات میں ہندوستان میں الموسوم بدھ ''کونسلوں'' میں واقع ہوتے تھے، جہاں مختلف نقطۂ ہائے نظر کے حامل لوگ اپنے اختلافات کو استدلال سے دور کرنے کے لیے جمع ہوتے تھے، جو چھٹی صدی قبل مسیح میں شروع ہوئے۔ ان میں سے پہلی کونسل راجا گر (جدید راجگیر) میں گوتم بدھ کی وفات کے تھوڑے عرصے بعد واقع ہوئی اور دوسری تقریباً سو سال بعد ویسالی میں

منعقد ہوئی۔ آخری کونسل دوسری صدی عیسوی میں کشمیر میں منعقد ہوئی۔

شہنشاہ اشوک نے جس نے تیسری صدی قبل مسیح میں پٹنہ میں (جو اس وقت پٹالی پترا کہلاتا تھا) جو ہندوستانی سلطنت کا دارالحکومتی شہر تھا، میں تیسری اور سب سے بڑی بدھ کونسل کی میزبانی کی، ان اصولوں کو منضبط کرنے اور ان کا پرچار کرنے کی بھی کوشش کی جو عوامی بحث مباحثے کے لیے اصولوں کی ابتدائی تشکیلات میں سے تھے، انیسویں صدی کے رابرٹ کے نظم وضبط کے اصولوں کے ابتدائی متن کی طرح کے)[۱۴] اگر ایک اور تاریخی مثال کا انتخاب کیا جائے ابتدائی ساتویں صدی کے جاپان میں، بدھ شہزادے شوتوکو نے جو اپنی ماں ملکہ سوئی کو کا نائب السلطنت تھا، 'سترہ شقوں کا آئین' کے نام سے موسوم آئین 604 عیسوی میں بنایا۔ اس آئین نے بڑی حد تک میگنا کارٹا کی روح میں جس پر چھ صدیاں بعد 1215 عیسوی میں دستخط ہوئے یہ اصرار کیا، ''اہم معاملات پر فیصلے اکیلے ایک شخص کی طرف سے نہیں کئے جانے چاہئیں۔ ان پر بہت سے لوگوں سے بحث ہونی چاہئے۔''[15] کچھ مبصرین نے ساتویں صدی کے اس بدھ مت سے تحریک یافتہ آئین میں، ''جاپان کے جمہوریت کی طرف بتدریج ارتقا میں پہلا قدم'' دیکھا ہے۔[16]

سترہ شقوں کے آئین نے آگے چل کر یہ وضاحت کی، ''نہ ہی ہمیں ناراض ہونا چاہئے جب دوسرے، ہم سے اختلاف کریں۔ کیونکہ تمام انسانوں کے دل ہیں اور ہر دل کے اپنے رجحانات ہوتے ہیں۔ ان کا صحیح ہمارا غلط ہے اور ہمارا صحیح ان کا غلط ہے۔'' بلاشبہ عوامی بحث مباحثے کی اہمیت غیر مغربی دنیا کے بہت سے ممالک کی تاریخ میں بار بار آنے والا موضوع ہے۔

تاہم اس عالمی تاریخ کی مناسبت، اس مفروضے میں پنہاں نہیں ہے کہ ہم تاریخ سے اختلاف نہیں کر سکتے، اور کسی انحراف کی ابتدا نہیں کر سکتے۔ بلاشبہ ماضی سے انحرافات کی پوری دنیا میں ہمیشہ مختلف طریقوں سے ضرورت رہی ہے۔ آج ہمیں یہ راستہ اختیار کرنے کے لیے کسی طویل جمہوری تاریخ والے ملک میں پیدا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ اس سلسلے میں تاریخ کی اہمیت اس زیادہ عمومی فہم میں مضمر ہے کہ مسلمہ روایات لوگوں کے خیالات پر کچھ نہ کچھ اثر مسلسل ڈالتی رہتی ہیں۔ اس طرح کہ یا وہ تحریک پیدا کر سکتی ہیں یا روک سکتی ہیں اور انہیں اس سلسلے میں مدنظر رکھا جانا چاہئے کہ آیا ہم ان سے متاثر ہوتے ہیں یا ان سے بالا ہونا اور ان کی مزاحمت کرنا چاہتے ہیں یا (جیسا کہ ہندوستانی شاعر رابندرناتھ ٹیگور نے موثر وضاحت کے ساتھ بحث کی) اس بات کا جائزہ لینا اور چھان بین کرنا چاہتے ہیں کہ ہمیں ماضی سے کیا لینا چاہئے اور کس چیز کو رد کرنا چاہئے، اپنے معاصر

معاملات اور ترجیحات کی روشنی میں۔ 17

لہٰذا یہ چیز حیرت انگیز نہیں ہے۔ اگرچہ آج اس کے واضح تر ادراک کی ضرورت ہے کہ جمہوریت کی اس جنگ میں جس کی قیادت دنیا بھر میں صاحب بصیرت اور بے خوف سیاسی رہنماؤں نے کی (جیسا کہ سن یات سین، جواہر لال نہرو، نیلسن منڈیلا، مارٹن لوتھر کنگ یا آنگ سان سوچی) مقامی اور ساتھ ہی ساتھ عالمی تاریخ کی آگاہی نے اہم طور پر ایک تعمیری کردار ادا کیا ہے۔ اپنی خود نوشت سوانح عمری Long Walk of Freedom میں نیلسن منڈیلا بیان کرتا ہے کہ بطور ایک نوجوان لڑکے کے ان مقامی اجلاسوں کی کارروائیوں کی جمہوری نوعیت کو دیکھ کر کس قدر متاثر اور متحرک ہوتا تھا، جو مک ہک زوینی میں والی سلطنت کے گھر میں منعقد ہوتے تھے۔

ہر شخص جو بولنا چاہتا تھا ایسا کرتا تھا۔ یہ اپنی خالص ترین شکل میں جمہوریت تھی۔ ہوسکتا ہے کہ بولنے والوں کے درمیان اہمیت کا کوئی سلسلہ مراتب ہو، لیکن ہر ایک کو سنا جاتا تھا، خواہ سردار ہو یا رعایا، جنگجو یا طبیب، دکاندار یا کسان، زمیندار یا مزدور............، خود مختار حکومت کی بنیاد یہ تھی کہ تمام انسان اپنی آراء کو پیش کرنے میں آزاد تھے اور بطور شہری اپنی قدر و قیمت میں برابر تھے۔

منڈیلا کے جمہوری فہم میں اس سیاسی عمل کا بمشکل ہی کوئی حصہ تھا جو اس نے اپنے اردگرد یورپی اصل کے لوگوں سے چلائی جانے والی نسل امتیاز والی ریاست میں دیکھا اور یہ بات ذہن میں رکھنے کے قابل ہے کہ وہ لوگ اپنے آپ کو ثقافتی اصطلاح میں یورپی کہتے تھے بجائے محض گورے کے۔ درحقیقت پری ٹوریا نے منڈیلا کے جمہوریت کے فہم میں کوئی حصہ نہیں ڈالا۔ جیسا کہ ہم اس کی خود نوشت سوانح عمری سے معلوم کرتے ہیں، جمہوریت کا اس کا ادراک اس کے سیاسی اور سماجی مساوات سے متعلق ان عمومی خیالات سے آیا، جن کی جڑیں عالمی تھیں اور اس شراکتی عوامی بحث مباحثے کے عمل کے ان مشاہدات سے جو اس نے اپنے مقامی قصبے میں پائے۔

کیا مشرقِ وسطیٰ ایک استثناء ہے؟

ماضی میں جمہوری خط و خال کے تاریخی پس منظر کا دوبارہ جائزہ لیتے ہوئے، ہمیں مشرق وسطیٰ کی تاریخ کا بھی دوبارہ جائزہ لینا پڑے گا، کیونکہ ایک اکثر ظاہر کیا جانے والا اعتقاد یہ ہے کہ ممالک کا یہ گروہ ہمیشہ جمہوریت کا مخالف رہا ہے۔ یہ مسلسل دہرایا جانے والا یقین عرب دنیا میں جمہوریت کی خاطر لڑنے والوں کے لیے اشتعال انگیز ہے، لیکن تاریخی تعمیم کے ایک حصے کے طور پر یہ بنیادی طور پر بے ہودہ ہے۔ یہ بلاشبہ سچ ہے کہ جمہوریت بطور ایک اداراتی نظام کے مشرق وسطیٰ کے

ماضی میں نمایاں نہیں رہی، لیکن اداراتی جمہوریت درحقیقت دنیا کے زیادہ تر حصوں میں ایک بہت نیا مظہر ہے۔

اگر اس کی بجائے ہم عوامی استدلال اور مختلف نقطۂ ہائے نظر کی برداشت کو جمہوریت کے وسیع تر فہم کے مطابق سمجھیں جیسا کہ میں بحث کرتا رہا ہوں تو پھر بلاشبہ مشرقِ وسطیٰ کا بہت ہی ممتاز ماضی ہے۔ ہمیں اسلامی عسکریت پسندی کی تنگ تاریخ کو مسلمان لوگوں کی وسیع تاریخ اور مسلمان حکمرانوں کی سیاسی حکومت کی روایت کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہئے۔ جب یہودی فلسفی میمونیڈیز کو بارہویں صدی میں سپین سے ہجرت کرنے پر مجبور کیا گیا (جب زیادہ روادار مسلمان حکومتوں نے ایک کم روادار اسلامی حکومت کے آگے ہار مان لی تھی) تو اس نے یورپ میں نہیں بلکہ عرب دنیا میں ایک روادار مسلم سلطنت میں پناہ مانگی اور قاہرہ میں شہنشاہ صلاح الدین کے دربار میں اسے ایک باعزت اور بااثر منصب دیا گیا، صلاح الدین یقیناً ایک کٹر مسلمان تھا، بلاشبہ وہ صلیبی جنگوں میں اسلام کی خاطر بے جگری سے لڑا اور رچرڈ شیر دل اس کے ممتاز مخالفین میں سے ایک تھا۔ لیکن صلاح الدین کی بادشاہت میں ہی میمونیڈیز نے اپنی نئی بنیاد اور تجدید یافتہ آواز پائی۔ بلاشبہ اختلاف کی برداشت عوامی استدلال کے استعمال کے مواقع کے لیے مرکزی چیز ہے اور روادار مسلم حکومتوں نے اپنے عروج کے دنوں میں ایسی آزادی پیش کی جسے بعض اوقات مذہبی عدالتوں سے جکڑے ہوئے یورپ نے ممنوع قرار دیا۔

تاہم میمونیڈیز کا تجربہ استثنائی نہیں تھا۔ بلاشبہ اگر معاصر دنیا مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان تصادمات کی مثالوں سے بھری پڑی ہے، لیکن عرب دنیا میں اور قرونِ وسطیٰ کے سپین میں مسلم حکمرانی کی، یہودیوں کو ایک سماجی طبقے کے محفوظ افراد کے طور پر ساتھ ملانے کی، ایک طویل تاریخ ہے، جن کی آزادیوں اور بعض اوقات رہنمایانہ کردار کا احترام کیا جاتا تھا۔[۱۳] مثال کے طور پر جیسا کہ میر یا روزا مینوکل نے اپنی کتاب The Ornament of the World میں ذکر کیا ہے، دسویں صدی تک مسلم حکومت کے تحت سپین میں بطورِ دنیا میں مہذب ترین مقام ہونے کے خطاب کے لیے بغداد کے برابر کا سنجیدہ مقابلہ کار ہونے کے قرطبہ کی کامیابی' خلیفہ عبدالرحمٰن سوم اور اس کے یہودی وزیر حسدائی ابن شپروت کے مشترکہ اثر کی وجہ سے تھی۔[19]

مشرقِ وسطیٰ کی تاریخ اور مسلم قوم کی تاریخ بھی مکالمے کے ذریعے عوامی بحث و مباحثے اور سیاسی شراکت کے بہت سے واقعات اپنے اندر رکھتی ہیں۔ قاہرہ، بغداد اور استنبول کے اردگرد کی

سلطنتوں یا اسی طرح سے ایران، ہندوستان اور سپین میں عوامی بحث مباحثے کے بہت سے علمبردار تھے۔ خیالات کے تنوع کی برداشت کی حد یورپ کے مقابلے میں اکثر اوقات غیر معمولی ہوتی تھی۔ مثال کے طور پر جب 1590ء کی دہائی میں عظیم مغل شہنشاہ اکبر ہندوستان میں مذہبی اور سیاسی رواداری کے اعلانات کر رہا تھا اور جب وہ مختلف مذاہب کے حاملین (بشمول ہندوؤں، مسلمانوں، عیسائیوں، پارسیوں، جینیوں، یہودیوں اور یہاں تک کہ ملحدوں) کے درمیان منظم مکالمات کا اہتمام کرنے میں مصروف تھا، تو یورپ میں مذہبی عدالتیں ابھی تک بہت فعال تھیں۔ گیارڈو برونو 1600 میں روم میں الحاد کی بنا پر سولی پر جلا دیا گیا، عین اس وقت جب اکبر آگرہ میں رواداری اور مذاہب اور نسلوں کی سرحدوں کے آر پار مکالمے کی ضرورت پر خطبات دے رہا تھا۔

آج کل کے مشرق وسطیٰ اور جسے بہت زیادہ سادگی کے ساتھ ''مسلم دنیا'' کہا جاتا ہے، کے مسائل بہت بڑے ہو سکتے ہیں، لیکن جیسا کہ میں نے اپنی کتاب تشخص اور تشدد (2006) میں استدلال کیا ہے، ان مسائل کے اسباب کا جائزہ، تشخص کی سیاست کی حرکیات اور نوعیت کے زیادہ بھرپور فہم کا تقاضا کرتا ہے۔ یہ ان کثیر وابستگیوں کے ادراک کا تقاضا کرتا ہے، جو لوگ مذہب کے علاوہ رکھتے ہیں اور اس حقیقت کے فہم کا کہ مذہبی اختلافات کا استحصال کرنے میں یہ وفاداریاں غیر مذہبی ترجیحات سے لے کر سیاسی مفاد تک مختلف ہو سکتی ہیں۔ ہمیں مشرق وسطیٰ کے اپنے ہی سامراجی ماضی کے ساتھ جدلیاتی مقابلوں اور اس غلامی جو سامراجی مغرب کے غلبے کے بعد پیدا ہوئی ـــــ ایک ایسا غلبہ جس کے ابھی تک باقی ماندہ اثرات موجود ہیں ـــــ کا بھی لحاظ رکھنا ہو گا۔ مشرق وسطیٰ کے ناگزیر طور پر غیر جمہوری مقدر کا فریب الجھا ہوا بھی ہے اور بہت شدید طور پر گمراہ کن ہے۔ تباہ کن طور پر ایسا ہے۔ آج عالمی سیاست یا عالمی انصاف کے بارے میں سوچنے کے ایک طریقے کے طور پر۔

پریس اور ذرائع ابلاغ کا کردار

لہٰذا یہ مقدمہ کہ جمہوریت ایک مغربی ذہنی ورثہ ہے، جو طویل اور منفرد ماضی سے اخذ کیا گیا ہے (جو دنیا میں کسی بھی اور جگہ سے ناقابل موازنہ ہے) کام نہیں کرتا۔ اگر ہم جمہوریت کے قدرے محدود ووٹنگ کے نظریے کو بھی لیں تو یہ بہت اچھی طرح زندہ نہیں رہے گا اور اگر جمہوریت کی تاریخ کو عوامی استدلال کے مفہوم میں لیا جائے تو یہ خصوصی طور پر بہت بری طرح سے زندہ رہے گا۔

دنیا میں عوامی استدلال کی ترقی کے لیے غور کرنے کے لیے ایک مرکزی مسئلہ، ایک آزاد اور خود مختار

پریس کی حمایت ہے جو اکثر اوقات اپنی غیر موجودگی سے نمایاں ہوتا ہے۔ایک ایسی صورت حال جسے یقیناً الٹ کیا جا سکتا ہے اور یہاں پچھلے تین سو سال میں یورپ اور امریکا میں قائم ہونے والی روایات نے یقیناً ایک عظیم فرق پیدا کیا ہے۔ان روایات سے حاصل ہونے والے اسباق پوری دنیا کے لیے ہندوستان سے برازیل تک اور جاپان سے جنوبی افریقہ تک انقلابی رہے ہیں اور ایک آزاد اور توانا میڈیا کی ضرورت کو پوری دنیا میں تیزی سے سمجھا جا رہا ہے۔وہ چیز جسے میں خصوصی طور پر حوصلہ افزا سمجھتا ہوں وہ وہ رفتار ہے جس سے میڈیا کی نشر و تشہیر اور بعض اوقات کلچر تبدیل ہو سکتا ہے۔ (۱۴)

ایک غیر پابند اور صحت مند میڈیا بہت سی مختلف وجوہات کی بنا پر اہم ہے اور یہ بات فائدہ مند ہے کہ ان مختلف خدمات کو جو یہ انجام دے سکتا ہے، علیحدہ کر کے واضح کر دیا جائے۔سب سے پہلا اور غالباً سب سے بنیادی تعلق، عمومی طور پر اور پریس کی آزادی میں، آزاد گفتگو کے *براہ راست* حصہ سے متعلق ہے، خصوصی طور پر ہماری زندگیوں کے معیار سے۔ ہمارے پاس یہ خواہش کرنے کی خاصی وجہ موجود ہے کہ ہم ایک دوسرے کے ساتھ ابلاغ کریں اور اس دنیا کو بہتر طور پر سمجھیں جس میں ہم رہتے ہیں۔ ہمارے ایسا کرنے کی صلاحیت کے لیے میڈیا کی آزادی انتہائی اہم ہے۔آزاد میڈیا کی عدم موجودگی اور لوگوں کی ایک دوسرے سے ابلاغ کرنے کی صلاحیت کو دباتا، انسانی زندگی کے معیار کو براہ راست گھٹانے کا اثر رکھتے ہیں، خواہ ایک آمریت والا ملک جو اس قسم کی پابندی کو لاگو کرتا ہے، مجموعی قومی پیداوار کے لحاظ سے بہت امیر بھی کیوں نہ ہو۔

دوم: پریس کا علم کو پھیلانے اور تنقیدی جائزے کی گنجائش پیدا کرنے میں ایک اہم معلوماتی کردار ہے۔ پریس کا معلوماتی وظیفہ صرف مخصوص رپورٹنگ سے متعلق نہیں ہے (مثال کے طور پر سائنسی ترقیوں یا ثقافتی تخلیقات پر) بلکہ لوگوں کو عمومی طور پر اس بات سے آگاہ رکھنے سے بھی ہے کہ کہاں کیا ہو رہا ہے۔مزید برآں تفتیشی صحافت ایسی معلومات سے بھی پردہ اٹھا سکتی ہے جو بصورت دیگر بغیر توجہ حاصل کئے یہاں تک کہ بغیر علم میں آئے ختم ہو جاتی۔

سوم: میڈیا کا نظر انداز شدہ اور پسے ہوئے لوگوں کو آواز عطا کرنے میں ایک *تحفظاتی کردار* بھی ہے جو انسانی تحفظ میں ایک بڑا حصہ ڈال سکتا ہے۔کسی ملک کے حکمران اپنی زندگیوں میں عموماً عام لوگوں کی مصیبت سے محفوظ ہوتے ہیں۔ وہ کسی قومی مصیبت جیسا کہ قحط یا کسی اور آفت میں اس کے متاثرین کے انجام میں حصہ دار ہونے سے بچ جاتے ہیں۔ تاہم اگر انہیں میڈیا میں عوامی تنقید کا

سامنا کرنا پڑے اور ایک غیر سنسر شدہ پریس کے ساتھ انتخابات کا سامنا کرنا پڑے تو حکمرانوں کو بھی قیمت ادا کرنا پڑتی ہے اور یہ چیز ایک مضبوط محرک مہیا کرتی ہے کہ وہ اس قسم کے بحرانوں سے اجتناب کرنے کے لیے بروقت کارروائی کریں، میں اگلے باب میں اس سوال کی مزید پیروی کروں گا، 'جمہوریت کا عمل'۔

چہارم: اقدار کی معلومات یافتہ اور غیر جبری تشکیل ابلاغ اور استدلال کے کھلے پن کا تقاضا کرتی ہے۔ پریس کی آزادی اس عمل کے لیے بنیادی ہے۔ بلاشبہ مدلل قدر سازی ایک باہمی تعامل کا عمل ہے اور ان تعاملات کو ممکن بنانے میں پریس کا بڑا کردار ہے۔ نئے معیار اور ترجیحات (جیسا کہ چھوٹے کنبوں کی روایت جس میں بچے وقفے کے ساتھ پیدا کیے جائیں، یا صنفی برابری کی ضرورت کا فزوں تر ادراک) عوامی گفت وشنید سے ابھرتے ہیں اور پھر یہ عوامی بحث مباحثہ ہی ہے جو مختلف علاقوں کے درمیان نئی اقدار کو پھیلاتا ہے۔[۱۵]

اکثریتی حکومت اور اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ کے درمیان تعلق جن میں سے دونوں جمہوری عمل کے اجزائے لاینفک ہیں، خصوصی طور پر بڑی حد تک روادارانہ اقدار اور ترجیحات کی تشکیل پر منحصر ہے۔ *پاریشین آزادی پسند* کی ناممکنیت کے سماجی انتخاب کے نتیجے سے حاصل ہونے والے اسباق میں سے ایک سبق، جیسا کہ باب نمبر 14 (مساوات اور آزادی) میں بحث کی گئی، آزادی اور آزادی کے حقوق کو اکثریتی حکومت کی ترجیح کے ساتھ ہم آہنگ بنانے میں باہمی طور پر روادارانہ ترجیحات اور انتخاب اور خصوصی انتخابات پر اتفاق رائے سے رہنمائی حاصل کرنے کی اہم مناسبت ہے۔ اگر اکثریت اقلیتوں کے حقوق کی حمایت کرنے پر آمادہ ہے اور اختلاف کرنے والے اور غیر متفق افراد کی بھی، تو پھر اکثریتی حکومت پر پابندی لگائے بغیر بھی آزادی کی ضمانت دی جا سکتی ہے۔

آخری بات یہ ہے کہ ایک ٹھیک کام کرنے والا میڈیا عمومی طور پر عوامی استدلال کو سہل بنانے میں ایک انتہائی اہم کردار ادا کر سکتا ہے، جس کی انصاف کی پیروی کے لیے اہمیت اس کتاب میں ایک بار بار دہرایا جانے والا موضوع رہا ہے۔ انصاف کے جائزے کے لیے مطلوب قدر پیمائی محض ایک علیحدہ عمل نہیں ہے بلکہ ایک ایسا موضوع ہے جو ناگزیر طور پر منطقی ہے۔ اس بات کو سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ ایک آزاد توانا اور اہل میڈیا کیوں مطلوبہ استدلالی عمل کو اہم طریقے سے سہل بنا سکتا ہے۔ میڈیا نہ صرف جمہوریت کے لیے اہم ہے بلکہ عمومی طور پر انصاف کی پیروی کے لیے بھی۔

بغیر بحث کے انصاف ایک محبوس کرنے والا تصور ہو سکتا ہے۔
ابلاغی ربط کی کثیر الجہت مناسبت اس طریقے کو بھی واضح کرتی ہے جس سے اداراتی اصلاحات عوامی استدلال کے عمل کو تبدیل کر سکتی ہیں۔ عوامی استدلال کی تیزی اور قوت محض تاریخی طور پر ورثے میں آئی ہوئی روایات اور اعتقادات پر ہی نہیں، بلکہ تعامل اور بحث کے ان مواقع پر بھی منحصر ہوتی ہیں جو ادارے اور عمل مہیا کرتے ہیں۔ کسی خاص ملک میں عوامی مباحثے میں نقائص کی وضاحت یا ان کا جواز مہیا کرنے کے لیے مبینہ طور پر دیرینہ اور ناقابل انتقال ثقافتی خصائص کی طرف بہت زیادہ رجوع کیا جاتا ہے لیکن یہ کوئی توانا وضاحت مہیا کرنے میں اتنا عمدہ کردار ادا نہیں کرتے اور ان کی نسبت جدید آمریت جو سنسر شپ، پریس کے نظم وضبط، اختلاف کو دبانے، حزب اختلاف کی جماعتوں پر پابندی لگانے اور مخالفین کو قید کرنے (یا اس سے بھی بدتر سلوک کرنے) کے ذریعے کام کرتی ہے، کا زیادہ بھرپور فہم اس کی بہتر وضاحت مہیا کر سکتا ہے۔ ان رکاوٹوں کو دور کرنا ان خدمات کا کم سے کم حصہ نہیں ہے جو جمہوریت کا تصور پیش کر سکتا ہے۔ یہ ایک ایسی خدمت ہے جو فی نفسہٖ اہم ہے، لیکن مزید، اگر اس کتاب میں آگے بڑھایا گیا نقطۂ نظر صحیح ہے تو یہ انصاف کی پیروی کی لیے بھی بنیادی طور پر اہم ہے۔

حواشی

(۱) جیسا کہ جان ڈن نے جمہوریت کی اداراتی تاریخ پر اپنی ایک بصیرت افروز کتاب (Democracy A History (New York Atlantic Monthly Press, 2005), P 180) میں واضح کرتا ہے:

'آپ نمائندہ جمہوریت کی بطور ایک طرز حکومت کے ترقی کی نشاندہی 1780ء سے آج تک کر سکتے ہیں' اس کی ترقی کا ریکارڈ رکھنے کے لیے نقشے میں پنیں چبھو کر دہائیوں کے گزرنے کے ساتھ ساتھ نا صرف اس کی اداراتی ہیئتوں کی بڑھتی ہوئی یکسانیت پر توجہ دیتے ہوئے بلکہ ریاست کی ان دوسری مختلف شکلوں کی کثرت پر مجموعی طور پر بے اعتمادی کا اظہار کرتے ہوئے جنھوں نے اس سارے دوران میں ان سے مقابلہ کیا ہے' اکثر اوقات بہت زیادہ ابتدائی یقین دہائی کے ساتھ۔ اس وقت کے ساتھ ساتھ ریاست کی جو شکل آگے بڑھی اس کا آغاز یورپیوں نے کیا: اور یہ ایک ایسی دنیا میں پھیل گئی

ہے جس میں پہلے یورپ اور پھر ریاستہائے متحدہ نے خاصے غیر متناسب انداز میں فوجی اور معاشی طاقت کا استعمال کیا ہے۔

(۲) ایلکسیس ڈی ٹوکیوول Democracy in American, Transltated into English by Gerorge Lawrence (Chicago, IL: Encyclopedia Brittanica, 1990,) P.1

(۳) کلیمنٹ ایٹلی نے جمہوریت کی اس مخصوص تعریف کی طرف اپنی اس تقریر میں رجوع کیا جسے میں محض ایک ناجائز طور پر مشہور تقریر کہوں گا جو آکسفورڈ میں 1957ء میں کی گئی، جب وہ ایک چھوٹا سا مذاق کرنے کی اپنی خواہش کو نہ روک سکے۔ میرا خیال ہے یہ حقیقتاً ایک عظیم موضوع پر خاصا پر لطف ہے۔ جب آپ اسے پہلے پہل سنتے ہیں جمہوریت کا مطلب بحث مباحثے کے ذریعے حکومت ہے، لیکن یہ صرف اسی وقت موثر ہوتی ہے اگر آپ لوگوں کو بولنے سے روک سکیں۔

Report in *The Times*, 15 june 1957.

(۴) ہیبر ماس نے عوامی استدلال کے تصور اور کردار کے تین تصوراتی طور پر غیر مساوی عمومی نقطۂ ہائے نظر کے دریمان فرقوں پر بصیرت افروز طریقے سے تبصرہ کیا ہے۔ وہ اپنے طریقیاتی مباحثاتی نقطۂ نظر کا موازنہ ان نظریات سے کرتا ہے جنہیں وہ ''آزاد' اور جمہوری نظریات کہتا ہے۔(2 دیکھئے اس کا

Three Normative Models of Democracy, in Seyla Benhabile (ed), Democracy and Difference; Contesting the Boundaries of the Political (Princeton, Nj: Princeton Universty Press, 1996).

نیز دیکھئے سیلا بن جیب کی:

Introduction: The Democratic Moement and the Problem of Difference in Democracy and Difference (1996), and Hmy Guttman and Dennis Thompson, Why Deliberative Democracy Pinceton, NJ: Prinecton Universty press, 2004).

(۵) جورگن ہیبر ماس

Reconcilation Through the Public Use of Reason: Remarks of Jdhn Rawls Political Liberalism;Journal of Philosophy, 92 (1995), PP.127-8.

(۶) غالباً ہیبر ماس اپنی تشخیص میں اس امر سے متاثر ہے کہ راوٗلز محرکات کی ضرورت کا اہتمام کرنے کی گنجائش پیدا کرتا ہے، جو جائیداد کے حق کو ایک اہم اداراتی کردار دے سکتا ہے۔ راوٗلز اپنے کامل منصفانہ انتظامات میں نابرابریوں کو ضرور جگہ دیتا ہے محرکات کی وجہ سے جب وہ اس لین دین میں اضافہ کریں جو مفلس ترین لوگ حاصل کرتے ہیں میں نے اس مسئلے پر باب نمبر 2 (راوٗلز اور اس سے آگے) میں بحث کی ہے، جب میں نے راوٗلز کے انصاف کے اصولوں کے اس پہلو کے تنقیدی جائزے سے عہدہ برآ ہوا (اس کی کتاب میں Rescuing Justice and Equality 2008) آیا محرکات کی بنیاد پر نابرابریوں کی پذیرائی کا اس معاشرے میں جس کے بارے میں ایک کامل منصفانہ معاشرہ ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے، کوئی کردار ہونا چاہئے، بلاشبہ قابل مباحثہ ہے، لیکن اس بات کو دیکھنا اہم ہے کہ راوٗلز جائیداد کے حقوق کی آزادی پسندانہ استحقاق کے ایک حصے کے طور پر غیر مشروط حمایت نہیں کرتا۔ جیسا کہ مثال کے طور پر رابرٹ نوزک کرتا ہے اپنی کتاب Anarchy, State and Utopia, 1974) میں)

(۷) دیکھئے جان کوہن کی

Deliberative Democracy and DemocraticLegitimacy in Alan Hamlin and Philip Petit (eds), The GoodPolity (Oxford: Blackwell 1989); jhon elster (ed). Delebrative Democracy (Cambridge: Cambridge Universty Press, 1998); Amy Gutmann and Dennis Thompson, Why Deleibative Democracy? (Princeton, NJ:) Princeton Universty Press, 2004); James Bohman and William Rehg, Deliberative Democracy (Cambridge, MA MIT Press 1997).

(۸) ریاست ہائے متحدہ میں آزادی اظہار اور اس سے متعلقہ دلائل کی اہمیت پر دیکھئے اینتھونی لیوس کی

Freedom For theThought That wehate:A Biography of the First Amendment (New York: BasicBooks 2007.)

(۹) قدیم یونان میں ایسے حالات کا قابلِ ذکر امتزاج بھی تھا، جس نے جمہوری طریق کار کے ظہور کو ممکن اور قابل عمل بنایا۔ جیسا کہ جان ڈن کی جمہوریت کی نفوذ پذیر تاریخ واضح کرتی ہے، جمہوری حکومت ''ڈھائی ہزار سال پہلے یونان کی ایک بہت مقامی مشکل کے برجستہ علاج کے طور پر شروع ہوئی، مختصر

طور پر لیکن جگمگاتے ہوئے پھلی پھولی اور پھر ہر جگہ تقریباً دو ہزار سال کے لیے ماند پڑ گئی۔

Democracy: A History (2005), PP. 13-14

جہاں میں یہ استدلال کر رہا ہوں کہ جمہوریت جیسا کہ اسے عوامی استدلال کے مفہوم میں وسیع طور پر عروج و زوال کی ایسی عارضی تاریخ نہیں رکھتی، وہیں پرڈن کی رائے کا اطلاق یقیناً جمہوریت کے ان ہیئتی اداروں پر ہوگا جو قدیم یونان میں ابھرے اور انہوں نے عارضی طور پر ایران، ہندوستان اور باختر جیسے متعدد ممالک میں عارضی طور پر اداراتی شکل اختیار کی (یونانی اثر کے تحت ـــــ جس پر ابھی بحث ہوگی) لیکن ہمارے دور کے قریب تر آنے سے پہلے دوبارہ نہ ابھر سکے۔

(۱۰) نیز دیکھیے مقامی جمہوری حکومت کی مختلف ہندوستانی مثالیں رادھا کمود مکرجی کی کتاب میں

Local Government in Ancient India (1919) (Delhi: Motilal Banersidas, 1958.

(۱۱) درحقیقت مقامی جمہوریت میں قدیم ہندوستانی تاریخ کے اپنے مطالعے کے بعد امبیدکر نے حتمی طور پر، جدید ہندوستانی جمہوریت کے لیے ایک آئین تشکیل دینے کے لیے اس قدیم اور سختی سے مقامی تجربے سے استفادہ کرنے میں کوئی خوبی نہ دیکھی۔ وہ یہ دلیل دیتا رہا کہ ''مقامیت'' نے ''تنگ نظری اور فرقہ واریت'' کو جنم دیا اور یہ رائے دی کہ یہ گاؤں کی جمہوریتیں ہندوستان کی تباہی کا سبب تھیں۔ دیکھیے۔

The Essential Writings of Ambedkar,Edited by valerian Rodrigues (Delhi: Oxford Universty Press, 2002), Essay 32: Basic Features of Indian Cinstitution.

(۱۲) دیکھیے باب نمبر 3 ''ادارے اور افراد'' اور

The Argumentative India (2005).

(۱۳) اس تناظر میں یہ دیکھنا اہم ہے کہ اسلامی ذہنی ورثے کے اثر نے یورپی کلچر اور ایسے بہت سے پہلوؤں کی ترقی کو متاثر کیا، جنہیں اب ہم معیاری طور پر مغربی تہذیب کے ساتھ منسوب کر دیتے ہیں۔ اس پر دیکھیے :

David Levering Lewis, Gods Cruicible: Islam and the Making of Europe, 570-1215 (New York): W.W. Norton & CO, 2008)

(۱۴) ایک ذاتی نوٹ یہ ہے کہ مجھے یہ کہنا ہے کہ 1964ء میں تھائی لینڈ میں میرے پہلے دورے کے موقع پر میں بمشکل یہ اندازہ لگا پایا تھا کہ اس ملک میں اخبار کی قابلِ رحم حالت اس قدر بہتر کس طرح ہو سکتی تھی جسے اب دنیا کا انتہائی توانا میڈیا کہا جا سکتا ہے اس ملک میں عوامی بحث مباحثے کے دائرے میں ایک عظیم خدمت سرانجام دیتے ہوئے۔

(۱۵) سماجی انتخاب میں ابلاغ اور بحث مباحثے کے کردار پر باب نمبر 4 آواز اور سماجی انتخاب میں بحث کی گئی تھی۔ نیز دیکھئے کوشک باسو کی

The Retreat of Democracy and Other Itinerant Essays on Globlization, Economics and India (Delhi: Permanent Black, 2007).

16

جمہوریت کا عمل

''سیکرٹری آف سٹیٹ برائے ہندوستان عجیب وغریب طور پر غلط معلومات کا حامل شخص معلوم ہوتا ہے۔'' یہ بات کلکتہ کے اخبار The Statement نے 16 اکتوبر 1943ء کو شائع ہونے والے زوردار طریقے سے ملفوظ اداریئے میں لکھی۔ (۱) اس نے اپنی بات جاری رکھی۔

''اگر تلغرافی کے تار اس کے ساتھ ناروا سلوک کے مرتکب نہیں ہیں، تو اس نے پارلیمنٹ کو جمعرات کے دن بتایا کہ اس نے سمجھا کہ ہفتہ وار اموات کی فہرست (مفروضہ طور پر فاقہ کشی سے) بنگال میں بشمول کلکتہ کے ایک ہزار کے لگ بھگ لوگوں کے بارے میں تھی، لیکن یہ کہ یہ اس سے زیادہ ہوسکتی ہے۔

عوامی طور پر دستیاب تمام اعداد وشمار یہ ظاہر کرتے ہیں یہ اس سے بہت ہی زیادہ ہے اور اس کے عظیم دفتر کو چاہئے کہ وہ اسے دریافت کے مناسب ذرائع مہیا کرے۔'' (۲)

دو دن بعد بنگال کے گورنر (سر ٹی رودرفورڈ) نے سیکرٹری آف سٹیٹ برائے ہندوستان کو لکھا:

> ''ایوان میں اموات کی تعداد کے بارے میں آپ کے بیان پر، جو مبینہ طور پر وائسرائے کو پہنچائی گئی میری اطلاعات پر مبنی تھا، بعض اخبارات میں شدید تنقید کی گئی ہے۔ اس کمی کے بھرپور نتائج اب محسوس کئے جا رہے ہیں اور اب میں اموات کی فہرست 2000 فی ہفتہ سے کم نہیں لکھوں گا۔''

پس یہ کیا تھا: ایک ہزار یا دو ہزار یا اس سے بالکل مختلف کچھ؟ قحط کے تحقیقاتی کمیشن نے جس نے دسمبر

1945ء میں قحط پر رپورٹ پیش کی یہ نتیجہ نکالا کہ اس عرصے میں یعنی جولائی سے دسمبر 1943ء میں 1,304,323 اموات ریکارڈ کی گئیں، اس سے پہلے پنج سالہ مدت کے اسی عرصے میں 626,048 کی اوسط کے مقابلے میں اور اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ قحط سے ہونے والی مزید اموات کی تعداد 678,0007 سے زیادہ تھی۔ یہ ہفتہ وار شرح اموات 1,000 یا 2,000 کے قریب نہیں پہنچتی، بلکہ ہر ہفتے 2,6000 سے زیادہ بنتی ہے۔ (۳)

1943ء کا بنگال کا قحط جس کا بطور ایک بچے کے میں نے مشاہدہ کیا نہ صرف سامراجی ہندوستان میں جمہوریت کے فقدان سے بقا پذیر بنایا گیا، بلکہ ہندوستانی پریس پر عائد رپورٹنگ اور تنقید پر شدید پابندیوں سے اور قحط پر خاموشی کی اس رضا کارانہ روایت سے جس کی پیروی کرنے کا انتخاب برطانوی ملکیتی میڈیا نے کیا (مبینہ طور پر ایک جنگی کوشش کے طور پر، ان جاپانی افواج کی مدد کرنے کے خوف سے جو اس وقت برما میں ہندوستان کے دروازے پر تھیں) میڈیا کی جبری اور رضا کارانہ خاموشی کا مشترکہ اثر برطانوی دارالسلطنت میں بشمول لندن میں پارلیمنٹ کے قحط پر ٹھوس عوامی بحث مباحثہ کو روکنے کا تھا، جس نے (پارلیمنٹ نے) نہ تو قحط پر بحث کی اور نہ ہی اس سے نمٹنے کی پالیسی کی ضروریات پر غور کیا (یعنی اکتوبر 1943ء تک نہیں جبکہ The Statesman نے اس کے ہاتھ کو دبایا۔) بلاشبہ برطانوی سامراجی انتظام میں ہندوستان میں کوئی پارلیمنٹ نہیں تھی۔

درحقیقت حکومتی پالیسی نے، مددگار ہونا ایک طرف، قحط میں اور شدت پیدا کی۔ کئی مہینوں تک جن میں ہر ہفتے ہزاروں لوگ مر رہے تھے، کوئی سرکاری طور پر قحط سے بچاؤ کا انتظام نہیں تھا۔ اس سے بھی بڑھ کر قحط میں پہلے، اس امر سے شدت پیدا ہوئی کہ برطانیہ کی ہندوستانی حکومت نے نئی دہلی میں ہندوستانی صوبوں کے مابین چاول اور غذائی اجناس کی تجارت کو معطل کر دیا تھا، لہٰذا بنگال میں خوراک کے بہت زیادہ بلند بھاؤ کے باوجود خوراک نجی تجارت کے جائز راستوں سے حرکت نہ کر سکی۔ دوم بجائے اس کے کہ باہر سے بنگال میں زیادہ خوراک درآمد کی جاتی، نیو دہلی کی سامراجی انتظامیہ مصر تھی کہ وہ ایسا کرنا نہیں چاہتی۔ سرکاری پالیسی نے اس عرصے کے دوران، بنگال سے باہر خوراک برآمد کرنے کی تلاش کی پالیسی شکل اختیار کیے رکھی۔

بلاشبہ اتنی دیر بعد جتنا کہ جنوری 1943ء جب قحط شروع ہونے والا تھا، تو ہندوستان کے وائسرائے نے مقامی بنگالی حکومت کے سربراہ سے یہ کہا کہ اسے ''محض بنگال سے باہر سیلون بھیجنے کے لیے کچھ زیادہ چاول لازماً پیدا کرنا چاہیے خواہ خود بنگال میں اس کی کمی بھی ہو جائے!''[1]

یہاں اس بات کا ذکر کر دیا جائے کہ برطانوی ہندوستانی ملازم کی اس موضوع پر سوچ کا کوئی مفہوم اگر بنتا ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ پالیسیاں اس تصور پر مبنی تھیں کہ اس وقت بنگال میں خوراک کی پیداوار میں کوئی خاص کمی نہیں تھی اور لہٰذا قحط وہاں پر واقع ہی نہیں ہو سکتا تھا۔ حکومت کا خوراک کی پیداوار کے حجم کا فہم بالکل غلط بھی نہ تھا، لیکن قحط کے بارے میں اس کا نظریہ خطرناک حد تک غلط تھا کیونکہ خوراک کی طلب بہت زیادہ بڑھ گئی تھی، بنیادی طور پر بنگال میں جنگی کوششوں کی وجہ سے، سپاہیوں اور دوسرے جنگی عملے کی آمد کے ساتھ نئی تعمیرات اور جنگی گرما گرمی سے منسلک ذیلی معاشی سرگرمیوں کی وجہ سے۔ آبادی کا ایک بہت بڑا حصہ زیادہ تر دیہاتی علاقوں میں ایک متعین آمدنی کے ساتھ، طلب کی بنیاد پر قیمتوں کے چڑھاؤ کی مہربانی سے بہت زیادہ خوراک کی قیمتوں کا سامنا کر رہا تھا اور نتیجتاً فاقوں کا شکار تھا۔ زد پذیر لوگوں کی خوراک خریدنے کی صلاحیت کو محفوظ بنانے کے لیے اگر انہیں زیادہ آمدنی اور قوت خرید دی جاتی تو ان کی مدد ہو سکتی تھی مثال کے طور پر ہنگامی ملازمت یا عوامی اعانت سے لیکن علاقے میں خوراک کی اجناس کی زیادہ رسد ہونے سے بھی مدد ہو سکتی تھی۔ باوجود اس امر کے کہ بحران رسد کی کمی کی وجہ سے پیدا نہیں ہوا تھا بلکہ طلب میں اضافے کی وجہ سے پیدا ہوا تھا۔

سامراجی حکومت کے قحط کے غلط نظریے میں یقین سے بھی آگے جو چیز غیر معمولی تھی وہ نئی دہلی کی اس بات پر توجہ دینے میں نااہلی تھی کہ گلیوں میں ہر روز ہزاروں افراد حقیقتاً مر رہے تھے۔ افسروں کو زمینی حقائق سے اس بھونڈے طریقے سے نظر چرانے کے لیے "حقیقی نظریہ ساز" ہونے کی ضرورت تھی۔ عوامی تنقید اور پارلیمانی دباؤ کے ساتھ ایک جمہوری نظام اپنے افسروں بشمول بنگال کے گورنر اور ہندوستان کے وائسرائے کو اس انداز سے سوچنے کی اجازت کبھی نہ دیتا جس انداز سے انہوں نے سوچا۔ [۴]

ایک تیسرا طریقہ جس میں حکومتی پالیسی پیداوار مخالف تھی۔ اس کا بنگال کے اندر خوراک کی دوبارہ تقسیم میں کردار تھا۔ حکومت بنگال کے دیہاتوں سے کلکتہ کی رہائشی آبادی کو خصوصی طور پر مہیا کرنے کے لیے کنٹرول قیمتوں پر ایک چنیدہ راشننگ کا نظام چلانے کے لیے بہت اونچے داموں پر خوراک خریدتی تھی۔ شہری بے اطمینانی کو کم کرنے کی نیت سے یہ ایک جنگی کوششوں کا ایک حصہ تھا۔ اس پالیسی کا انتہائی خطرناک نتیجہ یہ تھا کہ دیہی آبادی کو اپنی کم اور متعین آمدنی کے ساتھ بہت تیزی سے دھماکے کی شکل اختیار کرتی ہوئی خوراک کی قیمتوں کا سامنا کرنا پڑا، جنگ سے پیدا

ہونے والی گرما گرمی کی وجہ سے بنگال کے دیہاتوں سے خوراک کی باہر کی طرف نقل وحمل میں دیہاتی علاقوں سے مہنگے داموں خریدنے (خواہ کسی قیمت پر سہی) اور کلکتہ میں منتخب آبادی کے لیے سستے داموں بیچنے کی حکومتی پالیسی سے اور شدت پیدا ہوگئی۔ خبروں اور اداراتی پابندی کے عرصے کے دوران ان مسائل میں سے کوئی بھی کسی ٹھوس طریقے سے پارلیمانی بحث میں نہ آیا۔

بنگالی اخبارات نے کلکتہ میں اتنی بلند آواز سے احتجاج کیا جتنی حکومتی سنسر شپ نے اجازت دی۔ یہ مبینہ طور پر زیادہ بلند نہیں ہوسکتا تھا۔ جنگ اور لڑائی کے حوصلے کی وجوہات کی بنا پر۔ یقیناً لندن میں ان مقامی تنقیدوں کی بہت کم گونج سنائی دی۔ اس بارے میں کہ کیا کیا جائے۔ ذمہ دار عوامی بحث مباحثہ لندن کے اہم حلقوں میں کم از کم اکتوبر 1943ء میں اس کے بعد شروع ہوا، جب کلکتہ کے دی سٹیٹسمین (جو اس وقت برطانوی ملکیت تھا) کے جرأت مند ایڈیٹر ایان سٹیفنز نے صفوں کو توڑنے کا فیصلہ کیا اور ''خاموشی'' کی رضا کارانہ پالیسی سے انحراف کیا اور واضح تفاصیل اور چبھنے والے اداریئے لکھے 14 اور 16 اکتوبر[۵] کو سیکرٹری آف سٹیٹ برائے ہندوستان کو اس سے پہلے حوالہ دی گئی سرزنش ان دونوں اداریوں میں دوسرے اداریئے کے نتیجے میں تھی۔ اس نے برطانوی ہندوستان کے حکومتی حلقوں میں فوری طور پر ایک ہلچل پیدا کر دی اور اس کے نتیجے میں ویسٹ منسٹر لندن میں سنجیدہ پارلیمانی بحثیں ہوئیں۔ جوابی طور پر فوری نتیجے میں۔ آخر کار نومبر میں بنگال میں عوامی اعانت کے انتظامات کا آغاز ہوا (اس سے پہلے اب تک محض نجی خیراتی انتظام تھا) قحط دسمبر میں ختم ہوا، جزوی طور پر نئی فصل کی وجہ سے، لیکن بہت اہم بات یہ ہے کہ اس وجہ سے بھی کہ آخر کار اعانت دستیاب ہوگئی۔ تاہم اس وقت تک قحط نے ہزاروں لاکھوں کی جان لے لی تھی۔

قحط کا تدارک اور عوامی استدلال

پچھلے باب میں یہ ذکر کیا گیا تھا کہ ایک فعال جمہوریت میں جس میں باقاعدہ انتخابات ہوں، حزب اختلاف ہو، اظہار رائے کی بنیادی آزادی ہو اور نسبتاً آزاد میڈیا ہو، کبھی کوئی بڑا قحط واقع نہیں ہوا (اس وقت بھی جب ملک غریب اور شدید طور پر خوراک کے لحاظ سے خراب حالت میں ہو) اس ادراک کو اب خاصے وسیع پیمانے پر تسلیم کرلیا گیا ہے، اگرچہ ابتدائی طور پر اس مقدمے کے بارے میں بہت زیادہ شکوک وشبہات تھے۔[۶] سیاسی آزادی کی محافظانہ قوت کے انتہائی ابتدائی پہلو کی یہ سادہ لیکن قدرے اہم مثال ہے۔ اگرچہ ہندوستانی جمہوریت میں بہت سے نقائص ہیں، لیکن اس کے باوجود اس سے پیدا ہونے والے سیاسی محرکات، ٹھیک آزادی کے وقت

سے لے کر اب تک بڑے بڑے قحطوں کو ختم کرنے میں بہت موزوں رہے ہیں۔ آخری اہم قحط ہندوستان میں ـــــ قحطِ بنگال ـــــ سلطنت کے خاتمے سے صرف چار سال پہلے واقع ہوا۔ قحطوں کا غلبہ، جو برطانیہ کی ہندوستانی سلطنت کی طویل تاریخ کا ایک مستقل پہلو تھا، آزادی کے بعد جمہوریت کے قیام کے ساتھ ہی فوری طور پر ختم ہو گیا۔

چین کی بہت سے معاشی میدانوں میں ہندوستان کی نسبت بہت بڑی کامیابیوں کے باوجود ـــــ بخلاف آزاد ہندوستان کے ـــــ اس کے ہاں ایک زبردست قحط پڑا، بلاشبہ 1958-61 تک دنیا کی محفوظ تاریخ کا سب سے بڑا قحط جس میں اموات کی تعداد کا اندازہ تیس ملین کے قریب قریب لگایا گیا۔ اگرچہ قحط تین سال تک تباہی مچاتا رہا، لیکن حکومت پر اس کی تباہ کن پالیسیوں کو تبدیل کرنے کے لیے کوئی دباؤ نہ پڑا۔ چین میں تنقیدی اختلاف کے لیے کوئی کھلی پارلیمان نہ تھی، نہ کوئی حزبِ اختلاف کی جماعت تھی اور نہ ہی آزاد پریس تھا۔ قحطوں کی تاریخ کا درحقیقت آمرانہ حکومتوں سے عجیب وغریب طور پر گہرا تعلق رہا ہے، مثال کے طور پر سامراجیت کے ساتھ (جیسا کہ برطانوی ہند یا آئر لینڈ میں) یک جماعتی ریاستوں کے ساتھ (جیسا کہ روس میں 1930ء کی دہائی میں اور بعد میں چین اور کمبوڈیا میں) اور فوجی آمریتوں کے ساتھ (جیسا کہ ایتھوپیا اور صومالیہ میں)۔ شمالی کوریا میں معاصر قحط کی صورتِ حال اس صورتِ حال کا تسلسل ہے۔ 2

ایک قحط کے براہِ راست عذاب صرف متاثر ہونے والے عوام کو بھگتنا پڑتے ہیں نا کہ برسرِ اقتدار حکومت کو۔ حکمران کبھی بھوکے نہیں مرتے۔ تاہم جب ایک حکومت عوام کے سامنے جوابدہ ہو اور جب آزاد اخباری رپورٹنگ ہو اور بغیر سنسر کے عوامی تنقید ہو، تو پھر حکومت کو بھی قحط کو ختم کرنے کے لیے اپنی بہترین کوششیں کرنے کا شاندار محرک ملتا ہے۔ (۷)

سیاسی محرک کے ساتھ قحط کو روکنے کے لیے جو حکومت بذریعہ بحث کے خمیر میں ہوتا ہے، اس فوری تعلق کے علاوہ یہاں دو اور مخصوص موضوعات ہیں جو قابلِ توجہ ہو سکتے ہیں، اول کسی قحط سے متاثرہ آبادی یا بلکہ محض خطرے کی زد میں آنے والوں کا تناسب، عموماً بہت کم ہوتا ہے۔ خصوصی طور پر دس فیصد سے بھی بہت کم (اکثر اوقات اس سے بھی بہت کم) اور بمشکل ہی کبھی اس شرح سے زیادہ۔ پس اگر یہ سچ ہو کہ صرف قحط سے غیر متاثرہ لوگ ہی ایک حکمران جماعت کے خلاف ووٹ دیتے ہیں، جب کوئی قحط خطرہ بنتا ہے یا تباہی مچاتا ہے، تو پھر بھی حکومت کافی محفوظ ہو سکتی ہے۔ جو چیز قحط کو برسرِ اقتدار حکومت کے خلاف ایسی سیاسی تباہی بناتی ہے وہ عوامی استدلال کا دائرہ کار ہے جو

عام پبلک کے ایک بہت بڑے حصے کو ایک ''لاپرواہ'' حکومت کے خلاف متحرک کرتے اور شور مچاتے ہیں اور اسے گرانے کی کوشش کرتے ہیں۔

مصیبت کی نوعیت کے متعلق عوامی بحث مباحثہ، متاثرین کے مقدر کو ایک ایسا پرزور سیاسی مسئلہ بنا سکتے ہیں جس کے میڈیا کے خبریں دینے کی فضا اور عوامی بحث مباحثے پر دوررس اثرات ہوتے ہیں اور بالآخر دوسروں کی ووٹنگ پر ـــــ ایک خفیہ اکثریت (۸) جمہوریت کی کامیابیوں میں سے یہ بات سب سے کم نہیں ہے کہ اس کے اندر یہ صلاحیت ہے کہ یہ لوگوں کو عوامی بحث مباحثے کے ذریعے ایک دوسرے کی تکالیف میں دلچسپی لینے اور دوسروں کی زندگیوں کا بہتر فہم حاصل کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔

دوسرا نکتہ جمہوریت کے معلوماتی کردار سے تعلق رکھتا ہے جو اس کے محرک والے کام سے آگے جاتا ہے، مثال کے طور پر چین کے 61-1958 کے قحط میں الموسوم، آگے کی طرف عظیم قدم، کی ناکامی کو جس میں اجتماعیت سازی کی متشدد توسیع شامل تھی ایک بہت محفوظ راز کے طور پر رکھا گیا۔ قحط کے حجم، نوعیت اور حدود کے بارے میں چین کے اندر یا چین سے باہر بہت کم عوامی علم تھا۔

بلاشبہ معلومات کی تقسیم کے آزادانہ نظام کے فقدان نے حتمی طور پر خود حکومت کو گمراہ کیا، اس کے اپنے پراپیگنڈے اور بیجنگ میں خوشنما رپورٹوں کے ذریعے مقامی پارٹی کے ملازمین کی اشیر باد حاصل کرنے کے لیے مقابلہ کرتے ہوئے کمیونسٹوں یا امداد باہمی کی انجمنوں کی کثیر تعداد جو کافی غلہ پیدا کرنے میں ناکام ہوگئی تھی، اپنے مسئلے سے آگاہ تھے لیکن خبروں پر پابندی کی مہربانی سے وہ چین کے تمام دیہاتوں میں وسیع پیمانے پر فصلوں کی ناکامی کے بارے میں زیادہ کچھ نہیں جانتے تھے۔ کوئی اجتماعی فارم اس بات کا اعتراف نہیں کرنا چاہتا تھا کہ اکیلا وہی ناکام ہوا ہے اور بیجنگ میں حکومت کو بری طرح ناکام ہونے والے اجتماعی فارم سے بھی عظیم کامیابی کی خوشنما رپورٹیں مہیا کی جارہی تھیں۔ ان اعداد و شمار کا اضافہ کر کے چینی حکام نے غلطی سے یہ یقین کر لیا کہ ان کے پاس اس کی نسبت جو وہ حقیقتاً رکھتے تھے، ایک سو ملین میٹرک ٹن زیادہ غلہ تھا، عین اس وقت جب قحط اپنی انتہا کی طرف جارہا تھا۔ 3

اس کے باوجود کہ چینی حکومت ملک میں بھوک کو ختم کرنے کا عہد کئے ہوئے تھی قحط کے تین سالوں کے دوران، اس نے اپنی تباہ کن پالیسیوں پر حقیقی طور پر نظر ثانی نہ کی (جس میں غلط مشوروں کی بنیاد پر آگے کی طرف عظیم قدم، بھی ساتھ شامل ہوگیا)۔ نظر ثانی کی نفی محض سیاسی

حزبِ اختلاف کے فقدان اور آزاد میڈیا کی عدم موجودگی سے ہی ممکن نہیں ہوئی بلکہ اس وجہ سے بھی کہ خود چینی حکومت نے اپنی پالیسیوں کو تبدیل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی، جزوی طور پر اس وجہ سے کہ اس کے پاس اس بات کی کافی معلومات نہیں تھیں کہ 'آگے کی طرف عظیم قدم' کس حد تک ناکام ہوا تھا۔

اس بات پر توجہ دینا دلچسپ ہے کہ خود چیئر مین ماؤ نے بھی، جس کے انقلابی نظریات کا ''آگے کی طرف عظیم قدم'' کی ابتدا اور انتھک اصرار کے ساتھ بہت زیادہ تعلق تھا، جمہوریت کے ایک مخصوص کردار کا تعین اس وقت کیا جب ناکامی کو کافی دیر کے بعد تسلیم کرلیا گیا۔ 1962ء میں اس کے عین بعد جب قحط دسیوں ملین لوگوں کی جان لے چکا تھا، ماؤ نے کمیونسٹ پارٹی کے 7000 خصوصی عملہ کے ارکان کے سامنے مندرجہ ذیل رائے پیش کی۔

''جمہوریت کے بغیر آپ کو اس بات کا کوئی ادراک نہیں ہوتا کہ نیچے کیا واقع ہو رہا ہے، عمومی صورت حال غیر واضح ہوگی۔ آپ تمام اطراف سے کافی آرا حاصل کرنے میں ناکام رہے ہوں گے۔ اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان کوئی رابطہ نہیں ہوگا، قیادت کے اعلیٰ ترین افراد، مسائل کا فیصلہ کرنے کے لیے یک طرفہ اور غلط مواد پر انحصار کریں گے، اس طرح آپ اپنے آپ کو داخلیت پسند ہونے سے اجتناب کرتے ہوئے مشکل محسوس کریں گے، فہم کی اور عمل کی وحدت کو حاصل کرنا ناممکن ہوگا، اور حقیقی مرکزیت کو حاصل کرنا بھی مشکل ہوگا۔ 4

یہاں ماؤ کا جمہوریت کا دفاع یقیناً بہت محدود ہے۔ اس کا فوکس کلی طور پر معلوماتی سمت پر ہے، اس کے سیاسی آزادی کے محرکانہ کردار اور داخلی اور اساسی اہمیت کو نظر انداز کرتے ہوئے [۹] لیکن اس کے باوجود یہ بات انتہائی دلچسپ ہے کہ ماؤ نے خود اس بات کا اعتراف کیا کہ ان معلوماتی روابط کے فقدان کی وجہ سے اس قسم کی تباہیوں سے اجتناب کرنے کے لیے جن کا تجربہ چین کو ہوا، زیادہ فعال عوامی استدلال مہیا نہ کرسکے۔

جمہوریت اور ترقی

جمہوریت کے بہت سے علمبردار یہ تجویز پیش کرنے میں نسبتاً خاموش رہے ہیں کہ جمہوریت خود سماجی بہبود کی ترقی اور اضافے کو آگے بڑھائے گی۔ ان کا رجحان ان کو اچھے لیکن ایک دوسرے سے مختلف اور بڑی حد تک آزاد اہداف کے طور پر دیکھنے کا رہا ہے۔ دوسری طرف جمہوریت کے ناقدین، اپنی اس چیز کی تشخیص کا اظہار کرنے کے لیے خاصے تیار نظر آتے تھے جسے وہ جمہوریت

اور ترقی کے درمیان شدید تناؤ کے طور پر دیکھتے ہیں۔ اس علیحدگی کے نظریہ ساز—— 'فیصلہ کر لیجئے: کیا آپ جمہوریت چاہتے ہیں یا اس کی بجائے آپ ترقی چاہتے ہیں——؟' کم از کم آغاز میں مشرقی ایشیائی ممالک سے آئے اور انکی آواز کا اثر بڑھتا گیا، جیسا کہ ان میں سے کچھ ممالک 1970ء اور 1980ء کی دہائیوں کے درمیان یا اس سے بعد میں بھی۔ جمہوریت کی پیروی کئے بغیر معاشی ترقی کو آگے بڑھانے میں زبردست طور پر کامیاب ہوگئے۔ اس قسم کی مٹھی بھر مثالوں کا مشاہدہ تیزی سے ایک عمومی قسم کے نظریے کی طرف لے گیا۔ جمہوریتیں ترقی کو آسان بنانے میں بہت برا کردار ادا کرتی ہیں، بمقابلہ اس کے جو آمرانہ حکومتیں حاصل کر سکتی ہیں۔ کیا جنوبی کوریا، سنگاپور، تائیوان اور ہانگ کانگ نے حیرت انگیز طور پر معاشی ترقی نہیں کی، کم از کم ابتدائی دنوں میں جمہوری حکومت کے بنیادی تقاضوں کو پورا کئے بغیر؟ اور چین میں 1979ء میں معاشی اصلاحات کے بعد کیا آمرانہ چین نے جمہوری ہندوستان کی نسبت معاشی ترقی کے مفہوم میں بہتر کارکردگی کا مظاہرہ نہیں کیا؟

ان مسائل سے نمٹنے کے لیے، ہمیں ترقی جمہوریت کی تعبیر (خاص طور پر بالترتیب ووٹنگ اور عوامی استدلال کے کردار سے) دونوں کے مافیہ کی طرف خصوصی توجہ دینا ہوگی۔ ترقی کے جائزے کو ان زندگیوں سے جو لوگ بسر کر سکتے ہیں اور اس حقیقی آزادی سے جس سے وہ لطف اندوز ہوتے ہیں جدا نہیں کیا جا سکتا۔ ترقی کو محض آسائش کی بے جان اشیاء جیسا کہ مجموعی قومی پیداوار میں اضافہ، (یا ذاتی آمدنیوں میں) یا صنعت میں اضافے کے مفہوم میں بمشکل ہی دیکھا جا سکتا ہے۔ اگرچہ وہ حقیقی اہداف کے ذرائع کے طور پر کتنے ہی اہم کیوں نہ ہوں۔ ان کی قدر و قیمت کا دار و مدار اس پر ہونا چاہئے کہ وہ متعلقہ لوگوں کی زندگیوں اور آزادی کے ساتھ کیا کرتے ہیں، جو چیز ترقی کے تصور کے لیے بنیادی ہونی چاہئے۔ (۱۰)

اگر ترقی کو اس کے وسیع تر مفہوم میں سمجھا جائے، انسانی زندگیوں پر فوکس کے ساتھ تو یہ فوری طور پر واضح ہو جاتا ہے کہ ترقی اور جمہوریت کے درمیان تعلق کو جزوی طور پر ان کے ترکیبی تعلق کے مفہوم میں دیکھنا ہوگا، بہ نسبت محض ان کے بیرونی تعلقات کے ذریعے دیکھنے کے۔ اگرچہ یہ سوال اکثر پوچھا گیا ہے کہ آیا سیاسی آزادی ''ترقی کے لیے سود مند'' ہے، لیکن ہمیں اس اہم ادراک سے صرفِ نظر نہیں کرنا چاہئے کہ سیاسی آزادیاں اور جمہوری حقوق ترقی کے ''اجزائے ترکیبی'' میں سے ہیں۔ ترقی کے ساتھ ان کی مناسبت کو بالواسطہ طور پر مجموعی قومی آمدنی میں ان کے حصے کے ذریعے ثابت کرنے کی

ضرورت نہیں ہے۔

تاہم اس مرکزی تعلق کو تسلیم کر لینے کے بعد ہمیں جمہوریت کو نتائجی تجزیے کے تابع لانا ہے کیونکہ آزادیوں کی اور بھی قسمیں ہیں (سیاسی آزادیوں اور شہری حقوق کے علاوہ) جن کی طرف توجہ دینا لازمی ہے۔ مثلاً ہمیں معاشی غربت کے ساتھ سروکار ہونا چاہئے۔ لہٰذا ہمارے پاس معاشی ترقی میں دلچسپی رکھنے کی ایک وجہ موجود ہے، مجموعی قومی پیداوار اور مجموعی گھریلو پیداوار فی کس کے قدرے محدود مفہوم میں بھی، کیونکہ حقیقی آمدنی میں اضافہ کرنا کچھ حقیقی اہم کامیابیوں کے لیے راستہ صاف کر سکتا ہے۔ مثال کے طور پر، معاشی ترقی اور غربت کے خاتمے کے درمیان عمومی ربط کو اب تک معقول طور پر اچھی طرح ثابت کیا جا چکا ہے، تقسیمی معاملات کے اضافے کے ساتھ، بہت سے لوگوں کے لیے آمدنی پیدا کرنے کے علاوہ، معاشی ترقی کا عمل، عوامی مالیات کے حجم کو وسیع کرنے کا رجحان بھی رکھتا ہے، جسے سماجی مقاصد کے لیے مثلاً سکول کی تعلیم، طبی خدمات اور صحت کی دیکھ بھال اور دوسری ایسی سہولیات کے لیے استعمال کیا جا سکتا ہے جو براہِ راست لوگوں کی زندگیوں اور صلاحیتوں کو بہتر بناتے ہیں۔ بلاشبہ بعض اوقات معاشی ترقی کے نتیجے میں پیدا ہونے والی عوامی مالیات کی توسیع خود معاشی ترقی سے زیادہ تیز رفتار ہوتی ہے۔ (مثال کے طور پر حالیہ سالوں میں جہاں ہندوستانی معیشت نے 8,7 یا 9 فیصد فی سال کے حساب سے ترقی کی ہے، وہاں عوامی مالیات کی شرح 10,9 اور 11 کے لگ بھگ رہی ہے۔) عوامی مالیات ایک ایسا موقع پیدا کرتی ہے جس سے حکومت معاشی توسیع کے عمل کو زیادہ منصفانہ طور پر تقسیم کرنے کے لیے فائدہ اٹھا سکتی ہے۔ یہ بلاشبہ محض ایک امکانی کیفیت ہے، کیونکہ بڑھتی ہوئی عوامی مالیات کا حقیقی استعمال اہمیت کا ایک اور معاملہ ہے لیکن معاشی ترقی ایک ایسی صورت حال پیدا کرتی ہے، جب حکومت کی طرف سے موقع کا ذمہ دارانہ استعمال کیا جا سکتا ہے۔[11]

جمہوریت اور تیز رفتار معاشی ترقی کی مطابقت کے بارے میں بہت زیادہ ظاہر کیا جانے والا شک، پورے ملک کے آر پار کچھ منتخب تقابلات پر مبنی تھا، خاص طور پر ایک طرف مشرقی ایشیا کی تیزی سے ترقی کرتی ہوئی معیشتوں پر فوکس کرتے ہوئے اور دوسری طرف ہندوستان پر اس کی 3 فیصد سالانہ کی کمزور مجموعی قومی پیداوار کی ایک طویل تاریخ کے ساتھ۔ تاہم ملک بھر میں بھرپور طور پر کیے جانے والے تقابلات نے وہ جس قدر و قیمت کے حامل ہیں (اور وہ مٹھی بھر منتخب شدہ بین الممالک تقابلات پر ایک بڑے نتیجے کی بنیاد رکھنے کی مروجہ مشق سے کم تر کسی قدر و قیمت کے حامل

نہیں ہو سکتے) اس یقین کے لیے کوئی تجربی حمایت مہیا نہیں کی کہ جمہوریت معاشی ترقی کی دشمن ہے 5اور جہاں ہندوستان کا حوالہ اس بات کے زندہ ثبوت کے طور پر دیا جاتا تھا کہ جمہوری ممالک کے مقدر میں آمرانہ ممالک کی نسبت، معاشی طور پر بہت سست رفتاری سے ترقی کرنا لکھا ہے، وہیں اب جبکہ ہندوستان کی معاشی ترقی قابلِ ذکر حد تک تیز ہوگئی ہے۔ (یہ 1980ء کی دہائی میں شروع ہوئی لیکن 1990ء کی معاشی اصلاحات سے پختہ طور پر مستحکم ہوئی اور تب سے ایک تیز رفتاری کے ساتھ جاری ہے) تو ہندوستان کو جمہوری حکومت کے تحت معاشی ترقی کی سست رفتاری کی ایک جوہری مثال کے طور پر پیش کرنا مشکل ہوگیا ہے لیکن ہندوستان 1960ء یا 1970ء کی دہائیوں کے نسبت آج کم جمہوری نہیں ہے۔ [۱۲] بلاشبہ اس بات کی شہادت بہت مسکت ہے کہ ترقی کی اعانت ایک دوستدارانہ معاشی فضا سے ہوتی ہے، بجائے ایک ظالمانہ سیاسی نظام کی شدت کے۔ [۱۳]

انسانی سلامتی اور سیاسی قوت

مزید برآں ہمیں ترقی کے مکمل تر تقاضوں اور سماجی بہبود کی پیروی کے تقاضوں کو سمجھنے کے لیے معاشی ترقی سے آگے جانا ہوگا۔ اس وسیع شہادت کی طرف توجہ دی جانی چاہئے کہ جمہوریت اور سیاسی اور شہری حقوق دوسری قسم کی آزادیوں میں اضافہ کرنے کا رجحان رکھتے ہیں۔ (جیسا کہ انسانی سلامتی) محروم اور زد پذیر لوگوں کو آواز عطا کرنے کے ذریعے، کم از کم بہت سے معاملات میں۔ یہ ایک اہم مسئلہ ہے اور عوامی استدلال اور حکومت بذریعہ بحث کو پالنے میں جمہوریت کے کردار کے ساتھ قریبی طور پر منسلک ہے۔ قحطوں کا تدارک کرنے میں جمہوریت کی کامیابی انسانی سلامتی کو آگے بڑھانے میں جمہوریت کی مختلف الجہات خدمات سے تعلق رکھتی ہے لیکن اس کے اطلاق کے اور بھی بہت سے میدان ہیں۔ [۱۴]

سلامتی مہیا کرنے میں جمہوریت کی محافظانہ قوت، قحطوں کے سد باب کی نسبت درحقیقت بہت زیادہ وسیع ہے۔ تجارت کی گرم بازاری والے جنوبی کوریا یا انڈونیشیا میں غریبوں نے ہوسکتا ہے اس وقت جمہوریت کی طرف کوئی دھیان نہ دیا ہو، جب 1980ء کی دہائی اور 1990ء کی دہائی کے ابتدا میں سب کے معاشی مقدر اکٹھے اوپر ہی اوپر جا رہے تھے، لیکن جب معاشی بحران آیا (اور وہ متفرق ہوکر گر پڑے۔) 1990ء کی دہائی کے اواخر میں تو پھر جمہوریت، سیاسی اور شہری حقوق ان لوگوں کو بڑی شدت سے یاد آنے لگے جن کے معاشی وسائل اور زندگیاں غیر معمولی طور پر خستہ

حال ہوگئی تھیں۔ ان ممالک میں جمہوریت اچانک ایک مرکزی مسئلہ بن گیا اور جنوبی کوریا نے اس سمت میں بڑا ابتدائی قدم اٹھایا۔

ہندوستان نے بلاشبہ قدرتی آفات کے خطرے کی شکل میں حکمرانوں کو تعاونی صورت میں کام کرنے کی شاندار سیاسی ترغیب دے کر، جمہوریت کے محافظانہ کردار سے فائدہ اٹھایا ہے۔ تاہم جمہوریت کا عمل اور اس کا دائرہ کار خاصا نامکمل ہوسکتا ہے، جیسا کہ یہ ہندوستان میں ہے، باوجود ان کامیابیوں کے جو بلاشبہ موجود ہیں۔ اس وقت بھی جب مسئلہ کہنہ ہو اور اس کی ایک طویل تاریخ ہو، بجائے اچانک اور شدید ہونے کے جیسا کہ قحطوں کی شکل میں، جمہوریت حزب اختلاف کو پالیسی کو تبدیل کے لیے دباؤ ڈالنے کا ایک موقع دیتی ہے۔ سکول کی تعلیم، بنیادی صحت کی دیکھ بھال، بچوں کی غذائیت، لازمی زمینی اصلاحات اور صنفی مساوات پر ہندوستانی سماجی پالیسیوں کی نسبتاً کمزوری' سیاسی طور پر منعقد کئے جانے والے عوامی استدلال اور سماجی دباؤ (بشمول حزب اختلاف کی طرف سے دباؤ کے) نقائص کی نشاندہی کرتا ہے، نا کہ صرف حکومت کی سرکاری سوچ میں ناموزونیتوں کی[۱۵] بلاشبہ ہندوستان، جمہوریت کی اہم کامیابیوں اور جمہوری اداروں کی طرف سے پیش کردہ مواقع کے ناموزوں استعمال کے ساتھ متعلقہ خصوصی ناکامیوں، دونوں کی ایک شاندار مثال پیش کرتا ہے۔ انتخابی ''نیتی'' سے آگے جمہوری ''نیائے'' کی طرف بڑھنے کے لیے یہ ایک مضبوط کیس ہے۔

جمہوریت اور پالیسی کا انتخاب

ہندوستان کے صرف بعض حصوں میں سماجی پالیسیوں کی ضرورت کو مناسب طور پر سیاسی بنایا گیا ہے۔ غالباً کیرالہ کی ریاست کے تجربات واضح ترین مثال پیش کرتے ہیں، جہاں ہمہ گیر تعلیم، بنیادی صحت کی دیکھ بھال، بنیادی صنفی مساوات اور زمینی اصلاحات کی ضرورت نے موثر سیاسی پشت پناہی حاصل کی ہے۔ یہ وضاحت تاریخ اور معاصر ترقی دونوں کا احاطہ کرتی ہے: کیرالہ کی اعلیٰ ذات مخالف تحریکوں کا تاریخی میدان، (جس کی کیرالہ کی موجودہ بائیں بازو کی سیاست جانشین ہے) ٹراونکور اور کوچین کی مقامی بادشاہتوں کے ابتدائی اقدامات (جو گھریلو پالیسیوں کی وجہ سے راج سے باہر رہیں) تعلیم کے پھیلاؤ میں تبلیغی سرگرمیاں، (جن کے اثرات صرف عیسائیوں تک ہی محدود نہ تھے، جو کہ کیرالہ کی آبادی کا پانچواں حصہ بنتے ہیں) اور خاندانی فیصلوں میں عورتوں کے لیے مضبوط تر آواز، جو جزوی طور پر ہندو قومیت کے ایک اہم اور بااثر حصے۔

نائروں کے ماورسری حقوقِ جائیداد کی موجودگی اور امتیاز کے ساتھ منسلک ہیں۔6 بڑے طویل عرصے کے بعد اب کیرالہ نے سیاسی فعالیت اور آواز کا سماجی مواقع کے دائرے کو وسیع کرنے کے لیے اچھا استعمال کیا ہے۔ جمہوری اداروں کا استعمال یقیناً سماجی حالات کی نوعیت سے بے نیاز نہیں ہوسکتا۔

اس عمومی نتیجے سے گریز کرنا مشکل ہے کہ معاشی کارکردگی، سماجی مواقع، سیاسی آواز اور عوامی استدلال، تمام گہرے طور پر ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ ان شعبوں میں جن میں حال ہی میں سیاسی اور سماجی آواز کا پرعزم استعمال ہوا ہے، تبدیلی کے خاصے آثار ہیں۔ صنفی نابرابری نے حالیہ سالوں میں بہت زیادہ سیاسی دلچسپی پیدا کی ہے۔ (اکثر اوقات خواتین کی تحریکوں کی زیرِ قیادت) اور اس نے سماجی اور معاشی شعبوں میں صنفی نابرابری کو کم کرنے کی پرعزم سیاسی کوششوں میں اضافہ کیا ہے۔ ہندوستان میں مخصوص شعبوں میں عورتوں کے امتیاز کی ایک طویل تاریخ ہے، بشمول سیاست میں قائدانہ مناصب کے۔ جہاں ان کامیابیوں کو یقینی طور پر خواتین کی آواز کے ساتھ منسلک کیا گیا۔ (حالیہ سالوں میں شراکتی سیاست کے مواقع کی مدد سے) وہیں ان کی رسائی کو بڑی حد تک نسبتاً چھوٹے حلقوں تک محدود رکھا گیا ہے —— زیادہ تر آبادی کے زیادہ خوشحال طبقوں تک۔ [۱۶] معاصر ہندوستانی عوامی زندگی میں خواتین کی آواز کو مضبوط بنانے کا ایک اہم پہلو، اس سماجی دائرے کی بتدریج توسیع ہے۔ ہندوستان کو ابھی، خواتین کے مقام میں ناہمواریوں کو ختم کرنے کے سلسلے میں ایک طویل فاصلہ طے کرنا ہے، لیکن خواتین کے سماجی کردار میں بڑھتی ہوئی سیاسی دلچسپی ہندوستان میں جمہوری عمل میں ایک اہم اور تعمیری ترقی رہی ہے۔

عمومی طور پر، سماجی ناہمواری اور محرومی کے مسائل پر عوامی احتجاج کے امکانات اب پہلے کی نسبت زیادہ استعمال کیے جا رہے ہیں، اگرچہ ان مسائل میں دلچسپی کئی سالوں سے مدھم پڑ گئی تھی کیونکہ فرقہ وارانہ سیاست نے ان معاملات سے توجہ کو ہٹا دیا تھا۔ حال ہی میں وسیع طور پر انسانی حقوق کے تقاضوں پر مبنی منظم تحریکوں میں بہت زیادہ فعالیت آ گئی ہے، جیسا کہ سکول کی تعلیم کا حق، خوراک کا حق، (اور خاص طور پر دوپہر کا سکول کا کھانا) بنیادی صحت کی دیکھ بھال کا استحقاق، ماحولیاتی تحفظ کی ضمانتیں اور ملازمت کی ضمانت کا حق۔ یہ تحریکیں مخصوص معاشرتی ناکامیوں پر توجہ مرکوز کرنے کی خدمت انجام دیتی ہیں، جزوی طور پر میڈیا میں وسیع تر عوامی بحث مباحثوں کے ضمیمے کے طور پر، لیکن یہ سماجی طور پر اہم مطالبات کو سیاسی طور پر ایک سخت تر زبان کی کاٹ بھی مہیا

کرتے ہیں۔

جمہوری آزادی کو سماجی انصاف اور ایک بہتر اور صاف تر سیاست میں اضافہ کرنے کے لیے بھی یقیناً استعمال کیا جاسکتا ہے۔ تاہم یہ عمل خود کار نہیں ہے اور سیاسی طور پر دلچسپی رکھنے والے شہریوں کی طرف سے فعالیت کا تقاضا کرتا ہے۔ اگر چہ اس جگہ مطالعہ کئے جانے والے تجربی تجربات کے اسباق زیادہ تر ایشیا، خاص طور پر ہندوستان اور چین سے لیے گئے ہیں، لیکن اسی طرح کے اسباق دوسرے علاقوں، بشمول ریاستہائے متحدہ اور یوروپی ممالک سے بھی حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ (۱۷)

اقلیتوں کے حقوق اور شمولیتی ترجیحات

آخر کار، میں ایک ایسے مسئلے کی طرف رخ کرتا ہوں جو ان مسائل میں جن کے ساتھ جمہوریت کو نمٹنا ہے۔ سب سے مشکل مسئلہ ہے۔ یہ ادراک کہ جمہوریت اکثریتی راج اور اقلیتوں کے حقوق دونوں کے ساتھ متعلق ہے کوئی نیا تصور نہیں ہے۔ اگر چہ (جیسا کہ پچھلے باب میں بحث کی گئی) تنظیمی تناظر میں، جمہوریت کو اکثر ووٹنگ اور اکثریتی راج کے مفہوم میں دیکھا جاتا ہے۔ بطور عوامی استدلال کے جمہوریت کا وسیع تر فہم (پچھلے باب میں بحث کی گئی) جو ووٹوں کے استعمال کو شامل کرتا ہے لیکن اس سے بہت آگے جاتا ہے، جمہوریت کے مجموعی ڈھانچے کے طور پر اکثریتی ووٹوں کو نظر انداز کئے بغیر اقلیتی حقوق کی اہمیت کو اپنے اندر سموسکتا ہے۔ اٹھارہویں صدی کے سماجی انتخاب کے نظریے کے پہل کار، مارکوئس ڈی کنڈورسیٹ نے اس ''مقولے'' کے خلاف متنبہ کیا تھا جو ''قدیم اور جدید جمہوریت پسندوں کے ہاں رائج ہے کہ چند کو اکثریتی پر جائز طور پر قربان کیا جاسکتا ہے'' 7

تاہم ایک مسئلہ یہ رہ جاتا ہے کہ ایک ایسی بے رحم اکثریت جسے اقلیت کے حقوق کو ختم کرنے میں کوئی ضمیر کی خلش محسوس نہ ہو اس کا رجحان معاشرے کو اکثریتی حکومت کا احترام کرنے اور اقلیتی حقوق کی ضمانت دینے کے درمیان ایک مشکل انتخاب کا سامنا کرنے پر مجبور کر دینے کا ہوگا۔ پس جمہوری نظام کے متوازن طریقے سے کام کرنے کے لیے رواداری کی اقدار کی تشکیل بہت مرکزی ہوگی۔ (جیسا کہ باب 14 میں بحث کی گئی)

اس میں شامل مسائل کا اطلاق فرقہ وارانہ تشدد کو روکنے میں جمہوریت کے کردار پر بھی ہوگا۔ یہاں مسئلہ اس آسان ادراک کی نسبت کہ جمہوریت قحطوں کو روک سکتی ہے، زیادہ پیچیدہ ہے۔ اگر چہ قحط کے متاثرین کسی خطرے کی زد میں آبادی کا ایک بہت چھوٹا حصہ ہوتے ہیں، لیکن جمہوریت قحطوں

کو اس لیے روکتی ہے کیونکہ اقلیت کی حالت عوامی بحث مباحثے سے اتنی سیاسی ہو جاتی ہے کہ وہ بہت بڑی اکثریت کو قحط کے تدارک پر آمادہ کر دیتی ہے، کیونکہ عام لوگوں کے لیے امکانی قحط کے شکار لوگوں کے ساتھ کوئی سخت مخالفت۔ یا قابل استحصال دشمنی۔ پالنے کی کوئی خاص وجہ نہیں ہوتی۔ فرقہ وارانہ کشیدگی کے ساتھ عمل بہت زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے، جب بین الطبقاتی دشمنیوں کو انتہا پسندوں کے ہاتھوں جذباتی خطابت کے ذریعے ہوا دی جا سکتی ہے۔

فرقے پر مبنی تشدد کو روکنے میں جمہوریت کے کردار کا انحصار، منقسمانہ فرقہ وارانہ سوچ کے زہرناک جنون کو دبانے کے شمولیتی اور متعاملانہ سیاسی عمل کی صلاحیت پر ہے۔ یہ آزاد ہندوستان میں ایک اہم کام رہا ہے، خاص طور پر اس وقت سے لے کر جب 1940ء میں عظیم فرقہ وارانہ کشیدگی اور تشدد کے دور میں یہ کثیر مذہبی اور سیکولر سیاسی وحدت وجود میں آئی۔ ایک ایسا دور جو سالوں کی تعداد کے لحاظ سے مختصر تھا لیکن زد پذیری کا ایک بھاری بھرکم سایہ ڈالنے میں طویل تھا۔ اس شکل میں مسئلے پر واضح طریقے سے موہن داس گاندھی کی طرف سے بحث کی گئی، اس جمہوریت کے ایک لازمی جزو کے طور پر شراکت کی اہمیت کی اس وضاحت میں، جس کی طلب اس آزادی کی تحریک کی طرف سے کی گئی جس کی وہ قیادت کر رہا تھا۔ 8

اس لحاظ سے کچھ کامیابی رہی ہے اور جمہوری ہندوستان کا سیکولرازم وسیع تر مفہوم میں بات کرتے ہوئے باوجود وقتی تناؤ کے باہمی رواداری اور احترام کے ساتھ محفوظ طور پر بچا رہا ہے۔ تاہم اس بقا نے فرقہ وارانہ تشدد کے وقتاً فوقتاً پھوٹ پڑنے کا تدارک نہیں کیا ہے، جسے اکثر اوقات ان سیاسی گروہوں کی طرف سے ہوا دی جاتی ہے جو اس قسم کی تقسیم سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ فرقہ وارانہ جذباتی خطابت کے اثر پر ایسی وسیع تر انداز کی علمبرداری کے ذریعے قابو پایا جا سکتا ہے، جو تقسیمی رکاوٹوں کے پار جائیں۔ ہر شخص کی کثیر تشخصات کا ادراک، جن میں سے کہ مذہبی تشخص صرف ایک ہے، اس سلسلے میں حتمی طور پر اہم ہے۔ مثال کے طور پر ہندوستان میں ہندو، مسلمان، سکھ اور عیسائی نہ صرف قومیت میں ایک دوسرے کے شریک ہیں، بلکہ فرد پر انحصار کرتے ہوئے دوسرے تشخصات میں بھی شراکت کر سکتے ہیں جیسا کہ زبان، ادب، پیشہ، مقامیت اور قسم بندی کی اور بہت سی بنیادوں میں۔ (۱۸) جمہوری سیاست ان غیر فرقہ وارانہ وابستگیوں اور مذہبی تقسیمات پر ان کے مخالف دعووں پر بحث کرنے کا موقع عطا کرتی ہے۔ (۱۹) یہ حقیقت ہے کہ نومبر 2008ء میں ممبئی میں ایک مسلم پس منظر سے (اور تقریباً یقینی طور پر پاکستانی *آباؤاجداد* سے) دہشت گردوں

کی طرف سے قاتلانہ حملوں کے بعد، ہندوستانی مسلمانوں کے خلاف بہت خوف محسوس کیے جانے والا ردعمل نہیں ابھرا۔ یہ بڑی حد تک اس وجہ سے تھا کہ ان حملوں کے بعد عوامی بحث مباحثے ہوئے جن میں مسلمانوں اور غیر مسلموں نے بھرپور طور پر حصہ ڈالا۔ جمہوریت کا عمل انسانوں کے کثیر تشخصات کا عظیم تر ادراک پیدا کرنے میں یقیناً مدد کر سکتا ہے۔

پھر بھی فرقہ وارانہ امتیازات، نسلی اختلاف کی طرح ان لوگوں کی طرف سے استحصال کے لیے کھلے رہتے ہیں، جو بے اطمینانی پیدا کرنا اور تشدد کو بھڑکانا چاہتے ہیں، جب تک قومی جمہوریتوں کی طرف سے قائم شدہ روابط اس کے خلاف ایک موثر محافظ کے طور پر کام نہ کریں۔ (۲۰)

روادارانہ اقدار پیدا کرنے میں بہت کچھ جمہوری سیاست کی توانائی پر منحصر ہوگا اور محض جمہوری اداروں کی موجودگی سے کامیابی کی کوئی خودکار گارنٹی نہیں ہے۔ یہاں ایک فعال اور توانا میڈیا کچھ خاص گروپوں کے مسائل، مصائب اور انسانیت کو، دوسرے گروپوں سے محسوس کرانے میں انتہائی اہم کردار ادا کر سکتا ہے۔

جمہوریت کی کامیابی، محض ایک ایسے مکمل ترین اداراتی ڈھانچے کے حصول کا معاملہ نہیں ہے جس کے بارے میں، ہم سوچ سکتے ہوں۔ یہ ناگزیر طور پر ہمارے طرز عمل کے حقیقی نمونوں اور سیاسی اور سماجی تعاملات کے کام کرنے پر منحصر ہے۔ معاملے کو خالصتاً اداراتی خوبی کے محفوظ ہاتھوں میں چھوڑنے کا کوئی موقع نہیں ہے۔ جمہوری اداروں کا کام کرنا، دوسرے تمام اداروں کی طرح انسانی کارندوں کے معقول حصول نتائج کے لیے مواقع کو استعمال کرنے کی سرگرمیوں پر منحصر ہے۔ ان تجربی حالات سے حاصل ہونے والے عملی اسباق وسیع طور پر ان نظریاتی دلائل کی تکمیل کرتے ہوئے محسوس ہوں گے جن کا کھوج اس سے پہلے اس کتاب میں لگایا گیا ہے۔ انصاف کی پیروی میں ''نیائے'' کی طرف نا کہ محض ''نیتی'' کی طرف رجوع کرنے، کے تصوراتی معاملے کی ان تجربی تجربات کے اسباق سے مضبوط تائید ہوگی جو یہاں پیش کیے گئے ہیں۔

حواشی

(۱) اس کتاب کے باقی حصے کے تقابل میں یہ باب بنیادی طور پر تجربی ہے۔ جیسا کہ میں نے اس سے پہلے بحث کی ہے، سیاسی فلسفے میں کچھ مرکزی موضوعات کا فہم، ان علتی روابط کے ایک مناسب مطالعے پر انحصار کرتا ہے، جو سماجی حصول نتائج کو متاثر کرتے ہیں۔ ''نیائے'' کو اداراتی ''نیتی'' سے متمیز کرنا۔

جمہوریتوں کے طرزِ عمل کا رجحان کیا رہا ہے اور جمہوریت کی عدم موجودگی کا جائزہ کیسے لیا جاسکتا ہے، اس باب کے نفسِ مضمون کا ایک حصہ ہیں۔ ہم ان حقیقی تجربات کا جائزہ لینے سے کچھ بصیرت حاصل کر سکتے ہیں باوجود مخصوص تجربات اور خصوصی معاملات کے مطالعات سے عمومی تجربی بصیرت حاصل کرنے کی کوشش میں ملوث خوب معلوم کمزوریوں کے۔

(۲) The Death-Roll, Editorial, The Statesman 16 October 1943-
اس موضوع پر دیکھیے میرا جو مضمون یہاں استعمال کئے جانے حوالیوں کے لیے مکمل حوالہ جات بھی مہیا کرتا ہے۔

Poverty and Famines: An Essay on Entitlement andDeprination (Oxford: Clarendon Press, 1981)

(۳) اپنی کتاب (Poverty and Famines(1981 میں میں نے یہ دکھایا ہے کہ قحط کے تحقیقاتی کمیشن کا قحط سے ہونے والی اموات کا اپنا اندازہ بھی ایک شدید طور پر کم تخمینہ تھا، زیادہ تر اس کہ قحط سے ہونے والی اموات میں اضافہ کی وجہ سے جو کہ قحط کے بعد کئی سالوں تک جاری رہا۔ قحط سے پیدا ہونے والی بعد میں جاری رہنے والی وباؤں سے (ضمیمہ)۔
نیز دیکھیے Human Disasters میں میرا اندراج

The OxfordHandbook fo Medicine (oxford: Oxford Universty Press 2008).

(۴) ان موضوعات پر میری درج ذیل کتاب میں بحث کی گئی ہے۔

Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation (1981), hapter 6.

(۵) اس موضوع پر ایان سمتھ کی مشکل اور اس کا اپنے صحافی کے کردار کو ترجیح دینے کے آخری فیصلے پر اس کی کتاب (Monsson Morning (London Ernest Benn, 1966 میں بڑی خوبصورت بحث کی گئی ہے۔ بعد میں جب 1970ء کی دہائی میں مجھے اسے جاننے کا موقع ملا تو بہت جلد یہ بات مجھ پر واضح ہوگئی کہ اس مشکل فیصلے کی یاد کس شدت سے اس کے ذہن میں زندہ تھی۔ تاہم وہ بجا طور پر اس امر پر نازاں تھا کہ اسکی ادارتی پالیسی سے اس نے بہت سے لوگوں کی جانیں بچائی تھیں اور اموات کی فہرست کی لہر کو روکنے کا اہتمام کیا تھا۔

(۶) میرے اس مقدمے کی درج ذیل موقعوں پر ابتدائی پیشکش کے بعد

How was India Doing? New York Review of Books, 29 (1982), And, Development: Which way Now? Economic Journal 93, (1983).

متعدد ناقدین کی طرف سے اچھی خاصی سرزنش ہوئی (بشمول ماہرین خوراک کے) اور میرے مضامین کے بعد

New York Review of Books

اور Economic and Political میں بڑے شدید الفاظ میں نوک جھونک ہوئی۔

(۷) یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس مقدمے کے دائرہ کار کے بارے میں بعض اوقات شکوک پیدا کئے جاتے ہیں اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہ کچھ ممالک میں قحط یا قحط کے لگ بھگ کے حالات رہے ہیں جنہوں نے کسی نہ کسی قسم کے جمہوری انتخابات کرانا شروع کر دیئے ہیں ان دوسرے عوامل کے بغیر جو جمہوریت کو ذمہ دار بناتے ہیں۔ نائیجر جس کے ہاں انتخابات اور قحط دونوں ہی تھے، اُسے متعدد مبصروں کی طرف سے 2005ء میں مبینہ طور پر ایک مخالف مثال دینے کے لیے پیش کیا گیا۔ یہاں تسلیم کئے جانے کے قابل نکتہ یہ ہے کہ جیسا کہ نیویارک ٹائمز نے ایک اداریے میں تحریر کیا کہ قحط کے تدارک کے ساتھ محرک پر مبنی تعلق کا اطلاق خاص طور پر فعال جمہوریت پر ہوتا ہے نائیجر اس شرائط پر پورا نہیں اترا، کیونکہ جمہوریت صرف انتخابات کی مدد سے کام نہیں کرتی، (جو نائیجر نے حال ہی میں قائم کرلی ہے) بلکہ ان دوسرے جمہوری اداروں کی بنیاد پر بھی جو جوابدہی پیدا کرتے ہیں۔ دی ٹائمز نے اس بنیادی مسئلے کو اور زیادہ وضاحت سے پیش کیا، ''امرتیا سین نے بجا طور پر یہ تعلیم دی ہے کہ ''دنیا کی تاریخ میں ایک فعال جمہوریت میں کبھی کوئی قحط رونما نہیں ہوا۔'' فعال بنیادی لفظ ہے۔ ان رہنماؤں کے ہاں جو اپنے لوگوں کے سامنے حقیقی طور پر جوابدہ ہیں، بروقت تدارکی اقدامات کرنے کے لیے مضبوط محرک موجود ہوتے ہیں۔ مسٹر ٹنڈ یجا کو (نائیجر کی حکومت کے سربراہ) جسے اس جون میں صدر بش نے ایک مثالی جمہوریت پسند کے طور پر وائٹ ہاؤس میں خوش آمدید کہا، انسانی ہمدردی کی معاشیات اور جوابدہ جمہوریت میں واضح طور پر ایک ریفریشر کو اس کی ضرورت ہے۔

(Mean While, People Starve, New York Times, 14 August-2005).

(۸) اس سب کا ان دلائل کے ساتھ جو سابقہ ابواب میں پیش کئے گئے ہیں ایک واضح تعلق ہے خصوصی طور پر

باب نمبر 8 ''عقلیت اور دوسرے لوگ اور نمبر 15 ''جمہوریت بطور عوامی عقل کے'' میں۔ باب نمبر 9 ''غیر جانبدارانہ دلائل کی کثرت'' میں پیش کیے گئے غیر جانبدارانہ دلائل کی مختلف اقسام کی بھی اس سیاسی دلچسپی سے مناسبت ہے جسے قحط کے متاثرین کی تکالیف ابھارسکتی ہیں۔ نہ صرف تعاون اور باہمی مفادات کے بارے میں خیالات کا احاطہ کرتے ہوئے بلکہ ''موثر قوت'' کی اس ذمہ داری کا بھی جس کا خصوصی اعتراف ایک قحط کے خطرے کا سامنا کرنے والے ملک میں واضح طور پر خوش قسمت لوگ، عوامی استدلال کی مہربانی سے زد پذیر لوگوں کے بارے میں کرتے ہیں۔

(۹) اس پر مزید دیکھئے رالف ملی بینڈ کی

Marxism andPolitics (London: Oxford Universty Press 1977)

جو ماؤ کی سیاسی فکر میں اس عجیب وغریب موڑ کا ایک قابل ذکر 50-149 .P.P بصیرت افروز تجزیہ اور جائزہ مہیا کرتا ہے۔

(۱۰) اس مسئلے نے باب نمبر 11 ''زندگیاں، آزادیاں اور صلاحیتیں'' میں توجہ حاصل کی۔

(۱۱) معاشی ترقی سے پیدا ہونے والے وسائل کے استعمال اور ضیاع کی مختلف اقسام کے مابین اہم تقابلات کے لیے دیکھئے ژاں ڈریز کے ساتھ میری مشترک تصنیف

Hunger and Public Action (Oxford: Clarendon Press, 1989).

(۱۲) ہندوستان اس مقدمے کے خلاف بھی ایک مثال بالضد ہے جس پر بعض اوقات توجہ دی جاتی ہے کہ جمہوری نظام کے استحکام کے لیے کسی ملک کی فی کس آمدنی کو معقول حد تک بلند ہونا چاہئے۔

(۱۳) مزید جس بات پر یہاں توجہ دینا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ ہندوستان میں کئی دہائیوں سے حواس باختہ معاشی پالیسیوں کے غلبے کے باوجود خود جمہوری نظام نے کچھ ایسی ضروری اصلاحات کی اجازت دی اور ان کا راستہ ہموار کیا جو معاشی ترقی کو بہت تیز کرسکتی ہیں۔

(۱۴) اقوام متحدہ اور جاپان کی حکومت کی طرف سے مشترکہ طور پر قائم کئے گئے انسانی سلامتی پر کمیشن کی رپورٹ دیکھئے۔

Human Security Now (New York: UN,2003).

مجھے مشترکہ طور پر صاحب بصیرت ڈاکٹر صداقوا وگاٹا، جو اقوام متحدہ کے سابقہ کمشنر برائے مہاجرین تھے، کے ساتھ اس کمیشن کی چیئرمینی کا شرف حاصل ہوا۔ نیز دیکھئے میری کالڈور کی

Human Security: Reflections on Globalization and Intervention (Cambridge: Polity Press, 2007).

(۱۵) ہندوستانی پریس، مستقل لیکن فوری طور پر غیر مہلک محرومیوں کے ساتھ نمٹنے ایک انتہائی ممتاز ایڈیٹر کے ہاتھوں تجزیے کے لیے دیکھئے این رام کی

An Independent and Anti-hunger Strategies: The Indian Experience, in Jean Dreze and Amartya San (eds), The Political Economy of Hunger (Oxford: Claredon Press 1990). See also Kaushik Basu, The Retreat ő Democracy (Delhi: Permanent Black, 2007).

(۱۶) جبکہ ہندوستان میں زیادہ تر خواتین سیاسی قائدین شہری اعلیٰ طبقے سے تعلق رکھتی ہیں، وہیں پر ایسے دیہاتی نچلی ذات کے گروپوں سے تعلق رکھنے والی خواتین کے قابل ذکر سیاسی کامیابی کے مثالیں بھی ہیں، جوان گروپوں کے زیادہ کھاتے پیتے طبقوں سے تعلق رکھتی ہیں۔

(۱۷) بلاشبہ دنیا کی قدیم ترین جمہوریت میں جمہوری عمل ابھی تک بالکل نامکمل ہے۔شراکت اور میڈیا کے دائرہ کار میں پابندیوں کے مفہوم میں (اگر چہ براک اوباما کے بطور صدر انتخاب کے بعد شراکت میں ایک بڑی رکاوٹ میں آخر کار چوٹی پر ایک شگاف پڑا ہوا محسوس ہوتا ہے) ریاستہائے متحدہ میں جمہوری عمل کے مسائل پر دیکھئے رونالڈ ڈوورکن کی بصیرت افروز کتاب:

Is Democracy Possible Here? Principles for a New Political Debate (Princenton, NJ: Princenton Universty Press 2006)-

(۱۸) اسی طرح، ان ہوتو فعالیت پسندوں کی، جنھوں نے 1994ء میں روانڈا میں ٹوٹسیوں کے خلاف خوفناک تشدد کا ارتکاب کیا، نہ صرف تقسیمی ہوتو شناخت تھی بلکہ وہ ٹوٹسیوں کے ساتھ دوسری شناختوں میں شریک تھے جیسا کہ روانڈائی ہونا، افریقی ہونا اور غالباً کیگالی ہونا بھی۔

(۱۹) ہندوستان، جس کی اسی فیصد سے زیادہ آبادی ہندو ہے، کے ہاں اس وقت ایک سکھ وزیراعظم ہے اور عیسائی پس منظر رکھنے والی حکمران سیاسی اتحاد کی اور بڑی جماعت کانگریس کی لیڈر ہے۔ 2004اور 2007ء کے درمیان ان دونوں میں ایک مسلمان صدر کا بھی اضافہ تھا۔ (ہندوستان کے اس سے پہلے بھی مسلم صدور رہتے) اس طرح کہ اس دور میں ملک سے تینوں بڑے حکومتی مناصب میں سے کوئی بھی

منصب اکثریتی فرقے کے کسی رکن کے پاس نہیں تھا۔لیکن پھر بھی کوئی قابل ذکر بے اطمینانی کا احساس نہیں تھا۔

(۲۰) 2002ء میں گجرات میں منظّم فسادات، جن میں 2000 کے قریب لوگ، زیادہ تر مسلمان، مارے گئے، ملک کے سیاسی ریکارڈ پر ایک بہت بڑے دھبے کے طور پر باقی ہے، عین اسی طرح جس طرح باقی ماندہ ہندوستان میں ان واقعات کی مخالفت، جمہوری ہندوستان میں سیکولر اقدار کی مضبوطی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔انتخابی مطالعے کی بنیاد پر ایک مضبوط شہادت موجود ہے اس شرمناک واقعے نے، ان خوفناک واقعات کے بعد 2004ء میں ہونے والے عام انتخابات میں سیکولر جماعتوں کی انتخابی حمایت کو مضبوط کیا۔

17

انسانی حقوق اور عالمی تقاضے

اس تصور میں ایک پر کشش بات ہے کہ دنیا میں کسی جگہ کسی انسان کے بلالحاظ شہریت، رہائش، نسل، طبقہ، ذات یا فرقہ کچھ ایسے بنیادی حقوق ہیں جن کا دوسروں کو احترام کرنا چاہیئے۔ انسانی حقوق کی بڑی اخلاقی اپیل کو مختلف مقاصد کے لیے استعمال کیا گیا ہے، تشدد کی مزاحمت من مانی قید اور نسلی امتیاز سے لے کر بھوک اور فاقہ کشی کے خاتمے اور طبی غفلت کے پوری دنیا میں خاتمے کے تقاضے تک۔ اس کے ساتھ ساتھ، انسانی حقوق کے بنیادی تصور کو، جو انسانوں کو محض انسان ہونے کے ناطے حاصل ہونا ضروری تصور کیے جاتے ہیں، بہت سے ناقدین کی طرف سے کلی طور پر کسی معقول بنیاد سے عاری سمجھا جاتا ہے۔ وہ سوالات جو بار بار پوچھے جاتے ہیں وہ یہ ہیں: کیا ایسے حقوق وجود رکھتے ہیں؟ یہ کہاں سے آتے ہیں؟

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ انسانی حقوق کی طرف رجوع کرنا ایک عمومی عقیدے کے طور پر بہت دلکش ہو سکتا ہے اور یہ بطور ایک خطابت کے سیاسی طور پر بھی بہت موثر ہو سکتا ہے۔ تشکیک اور تشویش اس سے متعلق ہیں جسے انسانی حقوق کی تصوراتی بنیاد کی نرمی یا جذباتیت سمجھا جاتا ہے۔ بہت سے فلسفی اور قانونی نظریہ ساز انسانی حقوق کی خطابت کو محض ایک مبہم گفتگو سمجھتے ہیں ــــــ اچھے مفہوم والی اور غالباً قابلِ تعریف مبہم گفتگو ــــــ جس کے بارے میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ زیادہ عقلی مضبوطی نہیں رکھتی۔

انسانی حقوق کے تصور کے وسیع پیمانے پر استعمال اور اس کی تصوراتی بنیادوں کے بارے میں تشکیک کے درمیان شدید تفاوت نیا نہیں ہے۔ امریکی اعلانِ آزادی نے اسے ''اظہر من الشمس'' سمجھا کہ ہر شخص کے ''بعض نا قابل انتقال حقوق'' ہوتے ہیں اور تیرہ سال بعد 1789 میں فرانس کے ''حقوق انسان'' کے اعلان نے اس بات پر زور دیا کہ ''انسان آزاد اور حقوق میں برابر پیدا ہوئے ہیں اور ایسے ہی رہیں گے۔''(۱)

لیکن جیریمی بینتھم کو اپنی Anarchical Fallacies جو 92-1791 کے درمیان لکھی گئی اور جس کا ہدف فرانسیسی ''حقوق انسان'' کے خلاف تھا، میں ایسے تمام دعاوی کی مکمل موقوفی کی تجویز پیش کرنے میں کچھ زیادہ دیر نہ لگی۔ بینتھم نے اس بات پر اصرار کیا کہ ''فطری حقوق محض ایک بیہودگی ہے: فطری اور نا قابل تنسیخ حقوق خطیبانہ بیہودگی 1 اور بانسوں پر چڑھی ہوئی بیہودگی''، جس سے میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس کی مراد کسی قسم کی مصنوعی طور پر بلند کی ہوئی بیہودگی ہے۔

آج یہ دوفرعیت بہت زندہ ہے اور دنیا کے معاملات میں انسانی حقوق کے تصور کے مسلسل استعمال کے باوجود، بہت سے لوگ ایسے ہیں جو اس تصور کو ''کاغذ پر چلانے سے'' زیادہ نہیں سمجھتے (بینتھم کی ایک اور حقارت آمیز تعریف استعمال کرتے ہوئے) انسانی حقوق کی موقوفی اکثر جامع ہوتی ہے اور اس کا ہدف ایسے حقوق کے وجود کی مخالفت ہوتا ہے جو لوگ محض انسان ہونے کی بنیاد پر حاصل کر سکتے ہیں، بجائے ان حقوق کے جو وہ مشروط طور پر یا مخصوص اہلیت کی بنیاد پر رکھتے ہیں جیسا کہ شہریت، حقیقی قانون سازی میں موجود شرائط سے متعلقہ یا جنہیں ''عام قوانین'' کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔

انسانی حقوق کے فعالیت پسند اکثر اس ذہنی تشکیک سے خاصے بے صبر ہو جاتے ہیں۔ غالباً اس وجہ سے کہ انسانی حقوق کی طرف رجوع کرنے والوں میں سے بہت سے، اس کی تعبیر کرنے کی بجائے دنیا کو بدلنے کے بارے میں فکر مند ہوتے ہیں۔ (کارل مارکس کی طرف سے پیش کئے گئے ایک کلاسیکی امتیاز کو ذہن میں لاتے ہوئے) دنیا بھر میں خوفناک محرومیوں کا جواب دینے کی واضح ضرورت کو مدنظر رکھتے ہوئے، اس بات کو سمجھنا مشکل نہیں ہے کہ فعالیت پسند، کیوں تشکیک پسند نظریہ سازوں کو قائل کرنے کے لیے تصوراتی جواز مہیا کرنے کی کوشش کرنے میں زیادہ وقت صرف کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس کرتے ہیں۔ اس پیش اقدامی مثال کے اپنے نتائج پیدا ہوئے کیونکہ اس نے عمومی طور پر انسانی حقوق کے پرکشش تصور کے، شدید ظلم یا زبردست مصیبت کا

سامنا کرنے کے لیے بغیر نظریاتی فضا کے صاف ہونے کا انتظار کیے، فوری استعمال کی اجازت دی ہے۔ اس کے باوجود، انسانی حقوق کے تصور کے بارے میں تصوراتی شکوک سے نمٹنا چاہیے اور اس کی ذہنی بنیاد کو واضح کرنا چاہئے، اگر اسے مدلل اور مضبوط وفاداری کا دعویٰ کرنا ہے تو۔

انسانی حقوق کیا ہیں؟

انسانی حقوق کی بنیاد اور نوعیت کے بارے میں سوالات پر سنجیدگی سے غور کرنا اہم ہے اور طویل اور خوب مسلمہ۔ روایت کا جواب دینا جوان دعاوی کو اندھا دھند طور پر برطرف کرتے ہیں۔ بینتھم کی تشخیص کہ ''حقوق انسان'' محض ایک ''بیہودگی'' ہیں (اگر بانسوں پر چڑھی ہوئی بیہودگی نہ بھی سہی تو) ان عمومی شکوک کا برملا اظہار ہے جن میں ہلکے انداز سے یا شدت سے بہت سے لوگ شریک ہیں۔ یہ شکوک، انسانی حقوق کے مرتبے کو متعین کرنے اور انصاف کے تصور کے ساتھ ان کی مناسبت کو سمجھنے دونوں کے لیے سنجیدہ تجزیے کا تقاضا کرتے ہیں۔

انسانی حقوق متعین طور پر کیا ہیں؟ جیسا کہ اکثر پوچھا جاتا ہے کیا حقیقتاً ایسی کوئی چیز ہے؟ جن طریقوں سے مختلف لوگوں کی طرف سے انسانی حقوق کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، ان میں کچھ اختلافات ہیں۔ تاہم ہم ان اظہاروں کے پیچھے بنیادی معاملات کو سمجھ سکتے ہیں، نہ صرف اس تصور کو استعمال کرنے کی معاصر روایات کا جائزہ لے کر، بلکہ ایک طویل عرصے پر پھیلے ہوئے اس کے استعمال کی تاریخ کا جائزہ لے کر بھی۔ اس ٹھوس تاریخ میں نہ صرف اٹھارہویں صدی میں امریکی اعلانِ آزادی میں ''ناقابل انتقال حقوق کو آواز دینا اور فرانسیسی اعلانِ آزادی میں حقوق انسان کی ایسی ہی تصدیقات بلکہ نسبتاً حال ہی میں انسانی حقوق کے آفاقی اعلان کی اقوام متحدہ کی طرف سے منظوری بھی شامل ہیں۔

انسانی حقوق کا وجود، واضح طور پر مثال کے طور پر لندن کے وسط میں بگ بین کے وجود کی طرح نہیں ہے۔ نہ ہی یہ کتاب دستور میں وضع کیے گئے کسی قانون کے وجود کی مانند ہے۔ انسانی حقوق کے اعلانات اگرچہ ایسے بیان کیے جاتے ہیں جیسا کہ ایسی اشیا کے وجود کو تسلیم کرنا جنہیں انسانی حقوق کہا جاتا ہے لیکن درحقیقت یہ ایسے مضبوط اخلاقی اعلانات ہیں کہ کیا کیا جائے۔ [۲] یہ تقاضوں کی پذیرائی کا تقاضا کرتے ہیں اور اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ان تسلیم شدہ آزادیوں کے حصول کے لیے کچھ کیا جانا ضروری ہے، جن کی شناخت ان حقوق کے ذریعے کی جاتی ہے، ایک چیز جو یہ نہیں ہیں وہ یہ دعوے ہیں کہ یہ حقوق انسانی سے پہلے سے تسلیم شدہ قانونی

حقوق ہیں، جو قانون سازی یا عام قانون کے ذریعے احاطہ کئے گئے ہیں۔ (بینتھم کے دونوں مختلف مسائل کو گڈمڈ کرنے پر ابھی بحث کی جائے گی)2

اگر یہ وہ طریقہ ہے جس سے ہم انسانی حقوق کو سمجھتے ہیں تو پھر دو سوال فوری طور پر پیدا ہوتے ہیں جو مافیہ اور نتیجہ خیزی سے متعلق ہیں، مافیہ کا مسئلہ اس اخلاقی دعوے کا موضوع ہے جو انسانی حق کے اعلان کے ذریعے کیا جا رہا ہے۔ ایک مختصر جواب یہ ہے کہ (اس کی بنیاد پر جو نظریاتی شکل میں ہے اور جسے عملی طور پر پکارا جاتا ہے) کہ اخلاقی دعویٰ بعض آزادیوں کی بنیادی اہمیت کے بارے میں ہے (جیسا کہ تشدد سے آزادی یا فاقے سے بچنے کی آزادی) اور جوابی طور پر ان آزادیوں کی حفاظت یا فروغ کے لیے کچھ ذمہ داریوں کو قبول کرنے کی ضرورت کے بارے میں ہے۔ (۳)

ان دونوں دعاوی۔ آزادیوں اور ذمہ داریوں کے بارے میں۔ کا مزید جائزہ لینا ہوگا (اس وقت میں صرف اس قسم کے دعاوی کا جواز پیش کر رہا ہوں جنہیں حقوقِ انسانی کی اخلاقیات پیش کرنے کی کوشش کرتی ہے)

دوسرا سوال ان اخلاقی دعوؤں کی نتیجہ خیزی سے متعلق ہے، جو انسانی حقوق کے اعلان میں شامل ہوتے ہیں۔ ان دوسرے اخلاقی دعوؤں کی طرح جنہیں ان کے حامی فروغ دیتے ہیں۔ حقوقِ انسانی کے اعلانات کرنے میں ایک ''دھی'' مفروضہ ہوتا ہے کہ مضمر اخلاقی دعاوی کھلی اور معلومات کی حامل چھان بین کا سامنا کرنے میں کامیاب رہیں گے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں وہ چیز جس پر یہاں بحث کی جا رہی ہے ''کھلی غیر جانبداری'' کے عمل سے، جس پر پہلے اس کتاب میں بحث کی جا چکی ہے، تعلق رکھتی ہے۔ بلاشبہ تنقیدی تجزیے کے ایسے تعاملی عمل کی طرف رجوع کرنا، جو دوسروں سے آنے والے دلائل کے سامنے عیاں اور حاصل کی جا سکنے والی متعلقہ معلومات کے لیے حساس ہو۔ اس اخلاقی اور سیاسی قدر پیمائی کے عمومی ڈھانچے کا ایک مرکزی پہلو ہے، جس کا اس سے پہلے اس کتاب میں کھوج لگایا گیا ہے۔ اس غیر جانبدارانہ استدلال میں نتیجہ خیزی کو حقوقِ انسانی کے دفاع کے لیے مرکزی سمجھا جاتا ہے، خواہ ایسا استدلال ابہام اور ناموزونیت کے خاصے گوشے چھوڑ جائے۔ (۴) چھان بین اور نتیجہ خیزی کے شعبے کا اطلاق حقوقِ انسانی کے خصوصی شعبے پر کیا جانا ہے اور میں اس موضوع کی جانب اس باب کے اختتام پر رجوع کروں گا۔

اخلاقی اعلانات، واضح سیاسی مافیہ کے ساتھ، جو حقوقِ انسانی کے اعلان کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں افراد یا اداروں کی طرف سے آ سکتے ہیں اور انہیں انفرادی رائے یا سماجی اعلانات کے طور پر پیش کیا

جا سکتا ہے۔ان پر قدرے امتیاز کے ساتھ لوگوں کے اس گروہ کی طرف سے خصوصی طور پر زور دیا جا سکتا ہے، جنہیں ایسے مسائل کا جائزہ لینے کا فریضہ سونپا گیا ہو، جیسا کہ امریکی اعلانِ آزادی اور فرانسیسی حقوق انسان کے متعلق تحریر کرنے والے کی طرف سے یا اقوام متحدہ کی اس کمیٹی کی جانب سے جس نے آفاقی اعلان تصنیف کیا (جس کی قیادت ایلینور روز ویلٹ نے کی) یہ گروہی اظہار کسی نہ کسی قسم کی اداراتی تصدیق بھی حاصل کر سکتے ہیں، جیسا کہ مثال کے طور پر 1948ء میں نئی قائم شدہ اقوامِ متحدہ کے ووٹ میں واقع ہوا۔ لیکن جس چیز کا اظہار کیا جا رہا ہے یا تصدیق کی جا رہی ہے وہ ایک اخلاقی بیان ہے —— نا کہ اس بارے میں ایک مقدمہ جس کی پہلے سے قانونی طور پر ضمانت دی گئی ہے۔

بلاشبہ حقوق انسانی کے یہ عوامی اظہار عموماً کوئی تازہ قانون سازی کی ابتدا کرنے کے لیے ابتدائی اقدامات ہوتے ہیں، بجائے اس پر انحصار کرنے کے جسے پہلے ہی قانونی طور پر متعین سمجھا جاتا ہے۔ 1948ء میں آفاقی اعلان کے واضعین واضح طور پر یہ امید رکھتے تھے کہ حقوقِ انسانی کی واضح پذیرائی ان نئے قوانین کے لیے ایک سانچے کا کام دے گی، جنہیں ان حقوقِ انسانی کو دنیا بھر میں قانونی شکل دینے کے لیے قانون سازی کی جائے گی۔(۵) فوکس تازہ قانون سازی پر تھا، نا کہ صرف موجودہ قانونی تحفظات کے زیادہ انسانی دوستی کی تعبیر پر۔

حقوقِ انسانی کے اخلاقی اعلانات، افادیتی اخلاقیات میں اعلانات سے قابل موازنہ ہیں، اگرچہ حقوقِ انسانی کے اظہار کے ٹھوس مشمولات افادیتی دعاوی سے بالکل مختلف ہیں۔ افادیت پسند یہ چاہتے ہیں کہ افادیتوں کو ان واحد اشیا کے طور پر لیا جائے جو حتمی طور پر اہمیت رکھتی ہیں اور یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ پالیسیاں افادیتوں کے میزان کو زیادہ سے زیادہ بڑھانے پر مبنی ہونی چاہئیں جبکہ حقوقِ انسانی کے پرچارک بعض خاص آزادیوں کی اہمیت کو تسلیم کرانا چاہتے ہیں اور ان کا تحفظ کرنے کے لیے کچھ سماجی ذمہ داریوں کی پذیرائی چاہتے ہیں۔ اگرچہ وہ اس بات پر اختلاف رکھتے ہیں کہ اخلاقیات کا ٹھیک ٹھیک تقاضا کیا ہے، لیکن ان کی جنگ اخلاقی عقائد اور اعلانات کے ایک ہی عمومی اور مشترکہ میدان میں ہے اور یہاں یہی حاضر مسئلہ ہے اس سوال کا جواب دینے میں: حقوقِ انسانی کیا ہیں؟

اگر اس طرح سمجھا جائے تو حقوق انسانی کے ایک بیان (مثال کے طور پر اس شکل میں: 'یہ آزادی اہم ہے اور ہمیں اس بات پر سنجیدگی سے غور کرنا چاہئے کہ ہمیں اسے سمجھنے میں ایک دوسرے کی مدد

دینے کے لیے کیا کرنا چاہئے') کا بلاشبہ ایک دوسرے اخلاقی بیان سے موازنہ کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ''مسرت اہم ہے'' یا ''خود مختاری اہمیت رکھتی ہے'' یا ''ذاتی آزادیوں کی حفاظت کی جانی چاہئے۔'' اس طرح یہ سوال ''کیا حقیقتاً کوئی ایسی چیزیں ہیں جنھیں حقوق انسانی کہا جاسکے؟'' یہ پوچھنے کے ساتھ قابل موازنہ ہے ''کیا مسرت حقیقتاً اہم ہے؟'' یا ''کیا خود مختاری یا آزادی حقیقتاً اہمیت رکھتی ہیں؟''(۶)

یہ نمایاں طور پر قابلِ بحث اخلاقی سوالات ہیں اور خصوصی طور پر کئے گئے دعاوی کی بقاپذیری اس چیز کی چھان بین پر منحصر ہے جس پر زور دیا جارہا ہے (بقاپذیری کے جائزے اور تحقیق کا شعبہ ایسے موضوعات ہیں جس کی طرف میں ابھی واپس آؤں گا)(۷) وہ 'وجود کا ثبوت' جس کا تقاضا اکثر حقوقِ انسانی کے فعالیت پسندوں کی طرف سے کیا جاتا ہے یا دوسری قسم کے اخلاقی دعاوی کی صحت کے بارے میں پوچھنے کے ساتھ قابلِ موازنہ ہے۔ افادیت پسندوں سے لے کر راوٗلز یا نوزِک کے دعاوی تک۔ یہ وہ ایک طریقہ ہے جس سے حقوقِ انسانی کا موضوع اس کتاب کے فوکس کے ساتھ گہرے طور پر متعلق ہے، کیونکہ اس نقطۂ نظر کے لیے جو یہاں اختیار کیا جارہا ہے عوامی تنقیدی جائزہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔

اخلاقیات اور قانون

حقوقِ انسانی کے اظہارات اور افادیت پسندوں کے اعلانات بطور اخلاقی قضیوں کے مابین مماثلت اس الجھاوٗ سے نمٹنے میں کسی حد تک مدد کرسکتی ہے جس نے طویل عرصے سے حقوقِ انسانی کی بحثوں میں *بگاڑ پیدا کر رکھا* ہے۔

ان دونوں نقطۂ ہائے نظر کے درمیان بنیادی مشابہت کو بطور سماجی اخلاقیات کے دو متبادل لیکن مختلف راستوں کے --- دیکھنا آسان ہے۔ تاہم جدید افادیت پسندی کے عظیم بانی، جیریمی بینتھم نے ''حقوق انسان'' کے فرانسیسی اعلان پر اپنے کلاسیکی *تنقیدی کام* میں اس ربط کو بالکل گم کر دینے کا اہتمام کرلیا۔ حقوقِ انسانی کے تناظر کو ایک اخلاقی نقطۂ نگاہ سمجھنے کی بجائے (اس کے اپنے افادیت کے نقطۂ نظر کے ایک متبادل اور متقابل کے طور پر) بینتھم نے اس تقابل کو بالترتیب (1) حقوقِ انسانی کے اعلانات کے قانونی مرتبے اور (2) حقیقتاً قانونی شکل دیئے گئے حقوق کے قانونی مرتبے کے درمیان موزوں تقابل کے طور پر لیا۔ اس میں کوئی حیرت کی بات نہیں کہ اس نے اس طریقے پر جس پر *موخرالذکر* قانونی بنیاد رکھتا تھا، اول الذکر کو بنیادی طور پر ناقص پایا۔

غلط سوال اور غلط تقابل سے پر زور طور پر مسلح ہو کر بینتھم نے حقوق انسانی کو قابلِ تعریف پھرتی اور سانس لینے کی سی سادگی کے ساتھ موقوف کر دیا۔

'حق، *حقیقی* حق قانون کا مولود ہے، *حقیقی* قوانین سے *حقیقی* حقوق برآمد ہوتے ہیں، لیکن *خیالی* قوانین سے ''قانون فطرت'' سے بینتھم نے استدلال کیا، صرف '*خیالی* حقوق' ہی برآمد ہو سکتے ہیں۔[3] اس بات کو سمجھنا آسان ہے کہ ''انسان کے فطری حقوق'' کے تصور کا استرداد کلی طور پر ''حق'' کے اصطلاح کے *مراعاتی* استعمال کی خطابت پر منحصر ہے۔

بینتھم نے محض اس بات کو مسلمہ فرض کر لیا کہ کسی دعوے کو حق شمار کرنے کے لیے اس کے اندر قانونی طاقت ہونی چاہئے اور 'حق' کی اصطلاح کا کوئی اور استعمال۔ خواہ وہ کتنا ہی عام کیوں نہ ہو۔ محض غلط ہے۔

تاہم جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ حقوقِ انسانی سے مراد اہم اخلاقی دعاوی ہیں، تو اس حقیقت کی طرف اشارہ کہ وہ لازمی طور پر قانونی قوت نہیں رکھتے، ایسے ہی واضح ہے جیسے کہ یہ ان دعاوی کی نوعیت کے لیے بے محل ہے۔[4] یقیناً موزوں تقابل، افادیت پر مبنی اخلاقیات (جیسا کہ اس کی علمبرداری خود بینتھم نے کی) جو افادیتوں میں تو بنیادی اخلاقی اہمیت کو دیکھتی ہے لیکن آزادیوں اور خودمختاریوں میں نہیں ـــــ کم از کم براہ راست نہیں ـــــ اور اس حقوقِ انسانی کی اخلاقیات کے درمیان جو حقوق کے آزادیوں اور جوابی ذمہ داریوں کے مفہوم میں دیکھے جانے کی گنجائش رکھتی ہے (جیسا کہ ''حقوق انسان'' کے پرچارکوں نے کیا)۔ (۸)

جس طرح اخلاقی استدلال اس بات پر اصرار کرنے کی شکل اختیار کرتا ہے کہ یہ فیصلہ کرنے میں کہ کیا کیا جانا چاہئے، متعلقہ افراد کی افادیتوں کو غور میں لانا چاہئے، عین اسی طرح حقوق انسانی کا نقطۂ نظر یہ تقاضا کرتا ہے کہ ہر شخص کے مسلمہ حقوق کو آزادیوں اور جوابی ذمہ داریوں کا احترام کرنے کی شکل میں اخلاقی پذیرائی دی جانی چاہئے۔ برمحل تقابل اس اہم موازنے میں پوشیدہ ہے نا کہ قانونی شکل دیئے گئے حقوق کی قانونی قوت کو (جس کے لیے بینتھم کی ترکیب ''قانون کا مولوذ'' ایک موزوں تعریف ہے) کسی ایسی قانونی بنیاد کی واضح عدم موجودگی سے متمیّز کرنے میں جو حقوق کی اخلاقی پذیرائی سے پیدا ہوتی ہے، بغیر کسی قانون سازی یا قانونی تعبیر نو کے ـــــ

بلاشبہ، اگرچہ بینتھم جو اس کا جسے وہ قانونی دعاوی سمجھتا تھا خبطی قاتل تھا، 92-1791 میں ''حقوق انسانی'' کی موقوفی کے بارے میں لکھنے میں مصروف تھا، عین اسی وقت انسانی آزادی کی قدر پر مبنی

حقوق کے فہم کے دائرے اور دسترس کا زوردار طریقے سے ان مصنفین کی طرف سے کھوج لگایا جا رہا تھا: تھامس پین کی طرف سے اس کی کتاب Rights of Man میں (92-1791) میری وول سٹون کرافٹ کی طرف سے اس کی کتاب

A Vindication of the Rights of Men (1790)

میں اور

A Vindication of the Rights of Women: With Structures on Political and Moral Subjects (1792)[5]

حقوق انسانی کا اخلاقی فہم، واضح طور پر انہیں بطور قانونی تقاضوں کے دیکھنے کے خلاف جاتا ہے اور جیسا کہ بینتھم کے نقطۂ نظر کے مطابق انہیں قانونی دعاوی کے طور پر لینے کے بھی خلاف جاتا ہے۔

اخلاقی اور قانونی حقوق کے درمیان بلاشبہ محرکاتی تعلقات ہیں۔ درحقیقت ایک مختلف نقطۂ نظر بھی ہے جو قانون مائل بھی ہے اور جو بینتھم کی غلط فہمی سے اجتناب کرتا ہے اور حقوقِ انسان کی پذیرائی کو ایسے اخلاقی قضیوں کے طور پر دیکھتا ہے جو قانون سازی کی بنیاد کا کام بھی دے سکتے ہیں۔ 1955ء میں شائع ہونے والے ایک بجا طور پر مشہور مضمون ''کیا واقعتاً کوئی فطری حقوق ہیں؟'' میں ہربرٹ ہارٹ نے یہ استدلال کیا کہ لوگ اپنے اخلاقی حقوق کی بات بنیادی طور پر اس وقت کرتے ہیں جب وہ ان کے کسی قانونی نظام میں سمونے کی وکالت کر رہے ہوتے ہیں۔[6] اس نے مزید کہا کہ حق کا تصور ''اخلاقیات کی اس شاخ سے تعلق رکھتا ہے جو خاص طور پر یہ متعین کرنے سے متعلق ہے کہ ایک آدمی کی آزادی کب کسی دوسرے شخص کی آزادی سے محدود ہو سکتی ہے اور لہٰذا یہ متعین کرنے سے متعلق ہے کہ جابرانہ قانونی ضوابط کا موضوع موزوں طور پر کون سے اقدامات بن سکتے ہیں۔ جہاں بینتھم نے حقوق کو ''قانون کے مولود'' کے طور پر دیکھا، ہارٹ درحقیقت انہیں ''قانون کے والدین'' کی شکل میں دیکھتا ہے: 'وہ خصوصی قانون سازی کی تحریک کرتے ہیں۔'(۹)

ہارٹ واضح طور پر صحیح ہے۔ اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ اخلاقی حقوق کا تصور، نئی قانون سازی کی بنیاد کی خدمت انجام دے سکتا ہے اور عملی طور پر یہ خدمت انجام دے چکا ہے۔ یہ اس انداز سے کثرت سے استعمال کیا گیا ہے(۱۰) اور یہ حقیقتاً حقوقِ انسانی کے دعاوی کا ایک اہم استعمال ہے۔ حقوقِ انسانی کی زبان خواہ استعمال کی جائے یا نہ، لیکن یہ دعاوی کہ کچھ خاص آزادیوں کا

احترام کیا جانا چاہئے اور اگر ممکن ہو تو ان کی ضمانت دی جانی چاہئے، ماضی میں ایک طاقتور اور موثر احتجاج کی بنیاد رہے ہیں، مثال کے طور پر حمایتِ رائے دہی کی اس تحریک میں جس نے خواتین کے لیے ووٹ کے حقوق کا مطالبہ کیا اور آخر کار کامیاب ہوگئی۔ قانون سازی کے لیے تحریک مہیا کرنا یقیناً ایک ایسا طریقہ ہے جس میں حقوقِ انسانی کی اخلاقی قوت کو مثبت طور پر بروئے کار لایا گیا ہے اور ہارٹ کا اس تصور کا مشروط دفاع اور اس خصوصی تناظر میں حقوق انسانی کی افادیت روشنی بخش بھی ہیں اور زوردار طریقے پر موثر بھی۔[11] بہت سے انفرادی ریاستوں یا ریاستوں کی انجمنوں کی طرف سے بہت سے حقیقی قوانین وضع کیے گئے ہیں، جو حقوقِ انسانی کے طور پر دیکھے جانے والے بعض حقوق کو قانونی قوت عطا کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر حقوقِ انسانی کی یورپی عدالت (ECHR) جو 1950ء میں قائم کی گئی (یورپی کنونشن کے بعد)، دستخط کرنے والی ریاستوں کے افراد کی طرف سے لائے گئے حقوق انسانی کی پامالی کے خلاف مقدمات پر غور کرسکتی ہے۔ مثال کے طور پر سلطنتِ متحدہ (برطانیہ) میں اس میں 1998ء کے ''حقوق انسانی کے قانون'' کا ضمیمہ کیا گیا ہے، جس کا مقصد یورپی کنونشن کی شقوں کو ملکی قانون میں سمونا ہے، جبکہ ECHR ملکی فیصلوں میں ان شقوں کی ''منصفانہ تسلی'' کا یقین حاصل کرنے کی کوشش کررہی ہے۔ بلاشبہ ''قانون سازی'' کے راستے کا بہت فعال استعمال کیا گیا ہے۔

قانون سازی کی راہ سے آگے

اس کے باوجود ہم پوچھ سکتے ہیں کہ آیا حقوق انسانی کے بارے میں یہی سب کچھ ہے۔ درحقیقت اس بات پر نگاہ رکھنا ضروری ہے کہ حقوقِ انسانی کے تصور کو اور بھی بہت سے طریقوں سے استعمال کیا جاسکتا ہے اور کیا بھی جارہا ہے۔ یعنی محرکانہ قانون سازی کے علاوہ اور طریقوں سے۔ اس بات کو تسلیم کرنا کہ حقوقِ انسانی کی پذیرائی ان حقوق کو ہدف بنانے والی نئی قانون سازی کو ابھار سکتی ہے، بالکل وہی چیز نہیں ہے جیسا کہ حقوقِ انسانی کی مناسبت کو کلی طور پر اس بات کا تعین کرنے میں پنہاں سمجھنا کہ کس چیز کو موزوں طور پر جبری قانونی ضابطوں کا موضوع بنایا جائے اور اس چیز کو حقوقِ انسانی کی تعریف میں شامل کرنا خاص طور پر الجھانے والی بات ہوگی۔ بلاشبہ اگر حقوق انسانی کو طاقتور اخلاقی دعاوی کے طور پر دیکھا جائے، جیسا کہ ہارٹ خود انہیں اخلاقی حقوق کے طور پر دیکھنے سے اس طرف اشارہ کرتا ہے، تو پھر یقیناً ہمارے لیے ان اخلاقی دعاوی کو آگے بڑھانے کے لیے مختلف راستوں پر غور کرنے میں فراخدلی کی ایک وجہ ہے۔ حقوقِ انسانی کی

اخلاقیات کو آگے بڑھانے کے طرق و ذرائع' محض نئے قوانین بنانے تک محدود نہیں ہونے چاہئیں۔ (اگرچہ بعض اوقات قانون سازی آگے بڑھنے کا صحیح طریقہ ثابت ہوسکتی ہے) مثال کے طور پر درج ذیل کی طرح کے اداروں کی طرف سے مہیا کی جانے والی سماجی نگرانی اور دوسری فعالیت پسندانہ تائید، تسلیم شدہ حقوقِ انسانی کی موثر دسترس کو آگے بڑھانے میں مدد دے سکتی ہے۔ آکس فیم، میڈیسن سان فرنٹیئرز، سیو دا چلڈرن، دار یڈ کراس یا ایکشن ایڈ (بہت سی مختلف قسم کی این جی اوز پر غور کرتے ہوئے) بہت سے تناظرات میں قانون سازی درحقیقت ملوث ہی نہیں ہوسکتی۔

قانون سازی کے راستے کی مناسب حدود کے بارے میں ایک دلچسپ سوال موجود ہے۔ بعض اوقات یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اگر ایک بغیر قانونی شکل دیا ہوا حق اہم ہے تو پھر یہ بہترین بات ہوگی کہ اسے متعین طور پر مخصوص قانونی حق کے طور پر قانونی شکل دی جائے۔ تاہم ایک غلطی ہوگی۔ مثال کے طور پر خاندانی معاملات میں عورت کے ایک موثر آواز رکھنے کا حق جس سے عام طور پر روایتی طور پر جنسی طور پر متعصب معاشروں میں انکار کیا جاتا ہے، انتہائی اہم ہوسکتا ہے لیکن پھر بھی اس حق کے حامیین جو اس کی دوررس سیاسی اور اخلاقی مناسبت پر ٹھیک طریقے سے زور دیں گے، بہت ممکن طور پر اس بات سے اتفاق کریں گے کہ انسانی حق کو (ہربرٹ ہارٹ کی زبان میں) ایک جبری قانونی ضابطہ، بنانا معقول نہیں ہے (غالباً اس نتیجے کے ساتھ کہ ایک شوہر کو تحویل میں لے لیا جائے گا اگر وہ اپنی بیوی سے مشورہ کرنے میں ناکام رہتا ہے تو) ضروری تبدیلیاں دوسرے طریقوں سے لانی ہوں گی، بشمول میڈیا میں تشہیر اور تنقید کے اور ساتھ ہی ساتھ عوامی مباحثے اور احتجاج کے۔ [۱۲] ابلاغ، وکالت، تشہیر اور معلومات یافتہ عوامی بحث مباحثے کے، حقوق انسانی، بغیر جبری قانون سازی پر انحصار کیے اثر کے حامل ہوسکتے ہیں۔

اسی طرح ایک ہکلانے والے شخص کی عوامی اجتماعات میں تحقیر یا تضحیک نہ کیے جانے کی آزادی بہت اہم ہوسکتی ہے اور تحفظ کا تقاضا کرسکتی ہے، لیکن یہ تعزیراتی قانون سازی کے لیے ممکنہ طور پر کوئی اچھا موضوع نہیں ہوگا۔ (برے سلوک کرنے والے شخص پر جرمانے یا قید کی سزا مقرر کرنے کے ساتھ) تا کہ متاثرہ شخص کی آزادی گفتار کی پامالی کو دبایا جاسکے۔ اس انسانی حق کا تحفظ کہیں اور تلاش کرنا ہوگا، مثال کے طور پر تعلیم کے اثر کے ذریعے، شائستگی اور سماجی طرزِ عمل پر عوامی بحث مباحثے کے ذریعے۔ [۱۳] حقوقِ انسانی کے تناظر کا موثر پن غیر متغیر طور پر اسے قانون سازی کی

معروف تجاویز کے مفہوم میں دیکھنے پر منحصر نہیں ہے۔ اس کتاب میں اپنائے گئے نقطۂ نظر میں حقوق انسانی ایسے اخلاقی دعاوی ہیں جو ترکیبی طور پر انسانی آزادی کی اہمیت کے ساتھ منسلک ہیں اور ایک ایسی دلیل کے ساتھ منسلک ہیں کہ ایک مخصوص دعوے کو ایک انسانی حق کے طور پر دیکھنے کے لیے اس کا ایسے عوامی استدلال کے ذریعے جائزہ لینا ہوگا جو ایک کھلی غیر جانبداری کا احاطہ کرے۔ حقوقِ انسانی بہت سی مختلف سرگرمیوں کے محرک کا کام انجام دے سکتے ہیں۔ قانون سازی اور موزوں قوانین کے نفاذ سے لے کر، حقوق کی پامالی کے خلاف دوسرے لوگوں اور عوامی احتجاج سے مدد حاصل کرنے کے قابل بنانے (۱۴) تک مختلف سرگرمیاں اہم انسانی آزادیوں کے حصول میں پیشرفت کے لیے علیحدہ علیحدہ اور اکٹھے اپنا حصہ ڈال سکتی ہیں۔

غالباً اس بات پر زور دینا اہم ہے کہ نہ صرف قانون سازی کے علاوہ حقوقِ انسانی کی حفاظت اور فروغ کے لیے یہ مختلف طریقے ہیں بلکہ ان مختلف راستوں میں خاصی تضمین بھی ہے، مثال کے طور پر نئے حقوق انسانی کے قوانین کے موثر نفاذ کے لیے عوامی نگرانی اور دباؤ خاصا فرق پیدا کر سکتے ہیں۔ حقوقِ انسانی کی اخلاقیات کو مختلف باہم مربوط آلات اور متنوع طریقوں اور ذرائع سے زیادہ موثر بنایا جاسکتا ہے۔ یہ ان اسباب میں سے ایک ہے کہ حقوقِ انسانی کی عمومی اخلاقی حیثیت کو اپنا جائز مقام دینا کیوں اہم ہے، بجائے حقوقِ انسانی کے تصور کو وقت سے پہلے، حقیقی یا خیالی قانون سازی کے تنگ ڈبے میں بند کرنے کے۔

حقوق بطور آزادیوں کے

کیونکہ حقوقِ انسانی کے اعلانات، جیسا کہ میں نے استدلال کیا، حقوقِ انسانی کی تشکیل میں سموئی گئی آزادیوں کی اہمیت کی طرف مناسب توجہ دینے کی ضرورت کی اخلاقی توثیقات ہیں، لہٰذا حقوق انسانی کی مناسبت کی تحقیقات کے لیے نقطۂ آغاز ان حقوق میں پنہاں آزادیوں کی اہمیت کو ہونا چاہئے۔ آزادیوں کی اہمیت نہ صرف ہمارے لیے اپنے حقوق اور آزادیوں کی توثیق کرنے کے لیے ایک بنیادی دلیل مہیا کرتی ہے بلکہ دوسروں کی آزادیوں میں دلچسپی لینے کے لیے بھی۔ ان مسرتوں اور تکمیل خواہشات سے بہت آگے جاتے ہوئے جن پر افادیت پسند اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ (۱۵) بینتھم کی افادیت کی اخلاقی قدر پیمائی کی بنیاد کے طور پر چننے کی وجہ کا جو جواز پیش کرنے سے زیادہ محض *اعلان* کی حیثیت رکھتی تھی، آزادیوں پر فوکس کرنے کے لیے دلائل کے ساتھ تقابل کرنا اور تقابلی طور پر جائزہ لینا ہوگا۔7 کسی آزادی کو کسی حقِ انسانی کے حصے کے طور پر

اس میں شامل کیئے جانے کے لیے یہ بات واضح طور پر اتنی اہم ہونی چاہیئے کہ یہ ایسی وجوہات مہیا کر سکے کہ دوسرے اس کی طرف سنجیدہ توجہ دیں۔ مناسبت کی کچھ کم از کم شرائط ہونی چاہئیں، بشمول آزادی کی اہمیت اور اس کے حصول کو متاثر کرنے کے امکان کے تاکہ یہ حقوق انسانی کے طیف میں خوشگوار طریقے سے نمایاں ہو سکے۔ جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ حقوقِ انسانی کے سماجی ڈھانچے کے لیے کسی اتفاق رائے کی ضرورت ہے تو جس اتفاق رائے کی تلاش کی جائے گی وہ صرف یہ نہیں ہوگا کہ آیا کسی خاص شخص کی کسی خاص آزادی کی بہرحال کوئی اخلاقی اہمیت ہے، بلکہ یہ بھی کہ آیا اس آزادی کی مناسبت ایسی سماجی اہمیت رکھنے کی کم از کم شرط کو پورا کرتی ہے کہ وہ اس شخص کے حقوقِ انسانی کے ایک حصے کے طور پر شامل کی جا سکے اور جوابی طور پر دوسروں کے لیے ایسی ذمہ داریاں پیدا کر سکے کہ وہ دیکھیں کہ وہ اس شخص کی مدد کیسے کر سکتے ہیں ان آزادیوں کے حصول میں، ایک ایسا موضوع جس پر تھوڑی دیر میں زیادہ بھرپور طریقے پر بحث کی جائے گی۔ 'کم از کم' شرط، مختلف اسباب کی بنا پر مخصوص آزادیوں کو حقوقِ انسانی کا موضوع بننے سے روک سکتی ہے۔ اس کی وضاحت کرنے کے لیے یہ استدلال کرنا مشکل نہیں ہے کہ ایک شخص کی —— ہم اسے ریحانہ کہہ لیتے ہیں —— پانچوں کی پانچوں درج ذیل آزادیوں کو خاصی اہمیت دی جانی چاہیئے۔

(1) ریحانہ کی آزادی پر حملہ نہ کیا جائے۔
(2) صحت کے کسی شدید مسئلے کے لیے کچھ بنیادی طبی توجہ کی ضمانت کی آزادی۔
(3) اس بات کی اُس کی آزادی کہ اسے باقاعدگی سے اور غلط اوقات پر ایسے ہمسایوں کی طرف سے نہ بلایا جائے جنہیں وہ ناپسند کرتی ہے۔
(4) سکون حاصل کرنے کی اس کی آزادی جو ریحانہ کی اچھی زندگی کے لیے اہم ہے۔
(5) دوسروں کی طرف سے کسی قسم کے نقصان رساں اقدام کے خوف سے آزادی (خود نقصان رساں اقدامات کی آزادی سے آگے جاتے ہوئے)۔

اگرچہ ایک یا دوسری طرح سے پانچوں آزادیاں اہم ہو سکتی ہیں لیکن یہ استدلال کرنا یکسر ناموزوں ہے کہ سب سے پہلی (حملہ نہ کیئے جانے کی آزادی) ایک حق انسانی کے لیے ایک اچھا نفسِ مضمون ہے جیسا کہ دوسری بھی ہے (بنیادی طبی توجہ حاصل کرنے کی آزادی)، لیکن تیسری (ناپسندیدہ ہمسایوں کی طرف اکثر اوقات اور بہت زیادہ پریشان کن طور پر نہ بلائے جانے کی

آزادی) عمومی طور پر سماجی مناسبت کی دہلیز کو عبور کرنے اور ایک انسانی حق کے طور پر اہلیت حاصل کرنے کے لیے کافی وجہ نہیں ہے۔ اس کے تقابل میں، چوتھی (سکون حاصل کرنے کی آزادی) جبکہ بہت ممکن طور پر ریحانہ کے لیے بہت اہم ہے لیکن یہ بہت زیادہ دروں بینی پر مبنی ہو گی اور سماجی پالیسیوں کے ایک انسانی حق کے لیے اچھا نفسِ مضمون بننے کے موثر دائرے سے آگے ہوگی۔ سکون کے حق سے اخراج زیادہ تر اس آزادی کے مافیہ سے اور اس کے سماجی مدد کے ذریعے حصول میں دقت سے متعلق ہے، بہ نسبت کسی ایسے مفروضے کے کہ یہ ریحانہ کے لیے حقیقتاً اہم نہیں ہے۔

پانچویں متبادل کا اندازہ جو دوسروں کی طرف سے منفی اقدام کے خوف کو محیط ہے، اس خوف کی بنیاد کا جائزہ لیے بغیر نہیں لگایا جا سکتا اور اس کے بغیر کہ اسے کیسے ختم کیا جائے۔ کچھ خوف بلا شبہ کلی طور پر قابل فہم ہو سکتے ہیں مثلاً بطور ایک انسانی مقدر کے زندگی کی فنا پذیری کا خوف۔ دوسروں کو مدلل بنیادوں پر جائز ثابت کرنا مشکل ہوگا اور جیسا کہ رابرٹ گوڈن اور فرینک جیکسن نے اپنے اہم مضمون ''خوف سے آزادی'' میں استدلال کیا ہے، اس بات کا تعین کرنے کے لیے کہ آیا ہمیں ''عقلی طور پر کسی چیز سے خوف کھانا چاہیے، ہمیں اس امکان کی تصدیق کرنی چاہیے' جو ہو سکتا ہے' بہت بعید ثابت ہو۔ (۱۶)

گوڈن اور جیکسن یہ نتیجہ نکالنے میں بجا ہیں کہ ''خوف سے آزادی'' جسے ان ناروا اثرات سے آزاد ہونے کے طور پر دیکھا جاتا ہے جو غیر عقلی طور پر ہمیں خوف زدہ کرتے ہیں...... ایک صحیح طور پر اہم لیکن صحیح طور پر گریز اں سماجی ہدف ہے۔[8] لیکن خوف سے آزادی ایک ایسی چیز ہو سکتی ہے جس کی خواہش کرنے کی ایک فرد کے پاس معقول وجہ ہوتی ہے اور دوسروں ـــــ یا معاشرے ـــــ کے پاس اس کی مدد کرنے کی کوشش کرنے کی معقول وجہ ہو سکتی ہے، خواہ وہ خوف خصوصی طور پر عقلی ہو یا نہ ہو۔ ذہنی طور پر نقص کے حامل افراد کے خوف کے حملے یقیناً طبی بنیادوں پر توجہ کا تقاضا کرتے ہیں اور ایسے معاملات میں طبی سہولیات کے لیے بہت معقول طور پر ایک دلیل موجود ہے، حقوق انسانی کے تناظر سے۔ ایسے خوفوں کی غیر عقلیت، حقوق کے تناظر سے اس پر غور کرنے سے اسے خارج نہیں کرتی کیونکہ خوف اور تکلیف صحیح ہیں اور طبی طور پر بیمار شخص کی تنہا کوششوں سے قابل اختتام نہیں ہیں۔

یہاں تک کہ دہشتگردی کے خوف کے خاتمے کو کبھی حقوقِ انسانی کے سروکار کے اندر جگہ دینے کا بھی

ایک معقول کیس ہوسکتا ہے، خواہ خوف اس سے زیادہ شدید بھی ہوں جتنا کہ امکان کی شماریات جواز پیش کرے گی۔ خوف کی عام فضا میں فکر مندی کی کوئی نہ کوئی چیز ہوتی ہے، اگر چہ اس کے نتیجے کے طور پر جو کچھ 2001 میں نیویارک میں یا 2005ء میں لندن میں یا 2008 میں ممبئی میں واقع ہوا دہشت گردانہ تشدد کے خوف کے بارے میں مبالغہ کیا جاسکتا ہے۔(۱۷) پانچویں صورت میں جو چیز حقوق انسانی کے تناظر سے ایک معقولیت پیدا کرتی ہے، وہ چھان بین اور جائزے کے لیے کھلی ہے اور بہت کچھ کا انحصار ضروری شرائط کی تعریف پر ہوگا، خصوصی طور پر اگر معاشرہ یا ریاست ان خوفوں کو ایسے طریقے سے دور کرنے کی کوشش کریں کہ تنہا کام کرنے والا ایک فرد خود نہیں کرسکتا، بلالحاظ اس کے کہ وہ مرد یا عورت کتنا ہی سمجھدار بننے کی کوشش کرے۔(۱۸)

واضح بات ہے کہ ہم اس بات پر مباحثہ کر سکتے ہیں کہ مناسبت کی دہلیز کا تعین کیسے کیا جائے اور اس بات کا کہ آیا ایک مخصوص آزادی اس دہلیز کو عبور کرتی ہے یا نہیں۔ مخصوص آزادیوں کی سماجی مناسبت اور سنجیدگی سے متعلقہ دہلیزوں کے تجزیوں کی حقوقِ انسانی کے جائزے میں ایک اہم جگہ ہوسکتی ہے۔ حقوقِ انسانی کے اعلانات میں اختلافِ رائے کی گنجائش ہمیشہ موجود رہتی ہے اور تنقیدی جائزہ اس چیز کا ''جسے حقوق انسانی کا شعبہ کہا جاسکتا ہے'' ایک حصہ ہے۔ بلاشبہ، حقوقِ انسانی کے بارے میں دعاوی کی بقا پذیری جس پر ابھی بحث کی جائے گی۔ غیر جانبدارانہ چھان بین کے ساتھ گہرے طور پر منسلک ہے۔

آزادی کے مواقع اور طریقِ عمل کے پہلو

اب میں آزادی کے تصور میں ایک ایسے مختلف امتیاز کی طرف رجوع کرتا ہوں جو حقوقِ انسانی کے نظریے میں مناسبت کا حامل ہوسکتا ہے۔ میں نے اس سے پہلے، خاص طور پر باب نمبر 11 (زندگیاں آزادیاں اور صلاحیتیں) میں آزادی کے مواقعاتی پہلو اور طریقیاتی پہلو کے درمیان فرق کی اہمیت پر بحث کی ہے اور ہر پہلو کا جائزہ لینے میں ملوث پیچیدہ مسائل کی نشاندہی کی ہے۔9 باب نمبر 11 میں بیان کی گئی مثال کی ایک اور شکل 10 ایک شخص کی آزادی میں شامل حقیقی مواقع اور حقیقی طریق ہائے کار دونوں کی علیحدہ علیحدہ مناسبت (اگر چہ لازمی طور پر آزاد نہیں) کو واضح کرنے میں مدد کرسکتی ہے۔ ایک نوجوان خاتون کو تصور میں لائیے، جسے ہم سولا کہہ لیتے ہیں، جو یہ فیصلہ کرتی ہے کہ وہ شام کو ایک دوست کے ساتھ رقص کرنے کے لیے باہر جائے گی۔ کچھ ایسے قابل لحاظ امور کا خیال رکھتے ہوئے جو یہاں پیش کئے جانے والے معاملے کے لیے بنیادی نہیں

ہیں (لیکن جو بحث کو لازمی طور پر پیچیدہ بنا سکتے ہیں) یہ فرض کیا جاتا ہے کہ اس کے باہر جانے میں کوئی خاص سلامتی کے خطرات، ملوث نہیں ہیں اور اس نے اس فیصلے پر تنقیدی طور پر غور کیا ہے اور یہ فیصلہ کیا ہے کہ اس کا باہر جانا معقول بات ہوگی (بلاشبہ اس کی رائے میں کرنے کے لیے ایک ''مثالی'' کام ہوگا)۔

اب اس آزادی کی پامالی کے خطرے پر غور کیجئے، اگر معاشرے کے کچھ جابر محافظین یہ فیصلہ کریں کہ اسے رقص کرنے کے لیے نہیں جانا چاہئے (یہ انتہائی غیر مناسب ہے) اور ایک یا دوسرے طریقے سے اسے گھر کے اندر رہنے پر مجبور کریں۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے کہ اس پامالی میں دو علیحدہ مسائل ملوث ہیں، ایک متبادل صورت پر غور کیجئے جس میں جابر حکام یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اسے باہر لازماً جانا چاہئے—— ہر صورت باہر جانا چاہیے —— (آپ کو آج رات کے لیے باہر نکالا جاتا ہے۔ آج رات، ہم سے دور رہئے۔ ہم کچھ اہم مہمانوں کی خاطر تواضع کر رہے ہیں جو آپ کے رویے اور اجنبی چہرے سے پریشان ہوں گے) اس صورت میں بھی آزادی کی واضح طور پر پامالی ہے، لیکن سولا کو ایک ایسی چیز کرنے پر مجبور کیا جا رہا ہے۔ جسے کرنے کو وہ بہرحال منتخب کرتی، (اسے رقص کرنے کے لیے باہر جانا ہے) اور اسے واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے جب ہم دونوں متبادلات کا تقابل کرتے ہیں: ''آزادی سے باہر جانے کا انتخاب کرنا'' اور ''باہر جانے پر مجبور کیا جانا''۔ موخر الذکر سولا کی آزادی کے طریقیاتی پہلو کی فوری پامالی کا احاطہ کرتا ہے کیونکہ ایک کام اس پر تھونپا جا رہا ہے، اگرچہ یہ ایک ایسا کام ہے جس کا وہ خود آزادی سے انتخاب کرتی۔ (ذرا تصور کیجئے کہ کہاں ان مغرور مہمانوں کے ساتھ وقت گزارنا اور کہاں باب کے ساتھ رقص کرنا)۔ مواقعاتی پہلو بھی متاثر ہوا ہے، اگرچہ ایک بالواسطہ طریقے سے کیونکہ مواقع کی خوشنما توجیہہ اختیارات رکھنے کو بھی اپنے اندر شامل کر سکتی ہے۔ (وہ مسئلہ جس پر باب نمبر 11 ''زندگیاں آزادیاں اور صلاحیتیں'' میں بحث کی گئی تھی)۔

تاہم مواقعاتی پہلو کی پامالی زیادہ حقیقی اور واضح ہوتی، اگر سولا کو صرف وہ کچھ کرنے پر مجبور نہ کیا جاتا جو کسی اور کی طرف سے منتخب کیا گیا ہوتا، بلکہ درحقیقت وہ کرنے پر مجبور کیا جاتا جسے وہ بصورت دیگر کرنے کا انتخاب نہ کرتی۔ باہر جانے پر مجبور کئے جانے جبکہ بہرحال وہ باہر جانے کا ہی انتخاب کرتی اور بور کرنے والے مہمانوں کے ساتھ گھر پر رہنے پر مجبور کئے جانے کے درمیان موازنہ اس تقابل کو واضح کرتا ہے جو بنیادی طور پر بجائے طریقیاتی پہلو، مواقعاتی پہلو میں پنہاں ہے۔ گھر پر

رہ کر وعظ ونصیحت کرنے والے بینکاروں کو سننے پر مجبور کئے جانے میں، سولا دو مختلف طریقوں سے آزادی سے محروم ہوتی ہے جو بالترتیب کسی کام کو بغیر انتخاب کی آزادی کے کئے جانے پر مجبور کئے جانے سے متعلق اور خاص طور پر کوئی ایسا کام کرنے پر مجبور کئے جانے سے متعلق ہے، کو وہ کرنے کا جو انتخاب نہیں کرے گی۔

حقوقِ انسانی میں طریق ہائے کار اور مواقع دونوں اہمیت رکھتے ہیں۔ آزادی کے مواقعاتی پہلو کے لیے ''صلاحیت'' کا تصور۔ قابل قدر وظائف حیات حاصل کرنے کے حقیقی مواقع۔ آزادیوں کی تشکیل کا خاص طور پر اچھا طریقہ ہوگا —— لیکن آزادی کے طریقیاتی پہلو سے متعلقہ مسائل اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ ہم آزادیوں کو صرف صلاحیتوں کے مفہوم میں دیکھنے سے آگے جائیں۔ مثال کے طور پر بغیر مناسب قانونی کارروائی کے قید کئے جانے میں 'مناسب طریقِ عمل' سے انکار —— حقوق انسانی کا موضوع ہوسکتا ہے —— قطع نظر اس کیا کہ ایک منصفانہ قانونی کارروائی کے نتیجے کی کسی طرح مختلف ہونے کی توقع کی جائے یا نہ کی جائے۔

مکمل اور نامکمل ذمہ داریاں

یہاں جس عمومی نقطۂ نظر کا خاکہ پیش کیا جا رہا ہے، اس میں حقوق کی اہمیت حتمی طور پر آزادی کی اہمیت کے ساتھ بشمول اس کے مواقعاتی پہلو اور طریقیاتی پہلو کے متعلق ہے۔ دوسروں کے ان فرائض کے بارے میں کیا کہا جائے گا جو ان حقوق کے ساتھ منسلک ہوسکتے ہیں؟ ہم پھر آزادیوں کی اہمیت سے آغاز کر سکتے ہیں، لیکن اب ہمیں ان نتائجی تعلقات کی طرف دیکھنا چاہئے جو آزادیوں کو ذمہ داریوں سے منسلک کرتے ہیں۔ اگر آزادیوں کو اس قدر اہم سمجھا جاتا ہے (اس سے ہم آہنگ جس پر اس سے پہلے اس کتاب میں بحث کی گئی ہے) تو لوگ یہ پوچھنے میں حق بجانب ہیں کہ اپنی متعلقہ آزادیوں کے دفاع یا فروغ کے لیے ایک دوسرے کی مدد کرنے کے لیے کیا کرنا چاہئے کیونکہ اہم حقوق کے اندر پنہاں آزادیوں کی پامالی۔ یا غیر حصول۔ واقع ہونے کے لیے بری چیزیں ہیں (یا خراب سماجی حصول نتائج ہیں) لہٰذا دوسرے بھی جو خود پامالی کا سبب نہیں بن رہے، بلکہ جو خود مدد کرنے کی حیثیت میں ہیں، یہ سوچنے میں حق بجانب ہیں کہ اس صورت میں کیا کرنا چاہئے۔[11]

تاہم کسی ایسے اقدام کی معقولیت (کسی دوسرے شخص کی مدد کرنے کے لیے) جو نتائج کے بارے میں حساس اخلاقی نظام میں خاصا سیدھا سادا اقدام ہے، اس اقدام کو کرنے کے حقیقی فرض کی

طرف پیش رفت نہ تو سادہ ہے، نہ ہی محض ایک سیدھے سادے فارمولے کے تحت معقول طور پر احاطہ ہوسکتا ہے۔ یہاں استدلال کی ممکنہ اقسام پر غور کیا جا سکتا ہے، بشمول اس جائزے کے کہ کسی شخص کو کسی طرح اور —— کتنے پرزور طریقے سے۔ اقدام کی معقولیت کو کسی ممکنہ فرض کی بنیاد کی خدمت انجام دینے کے لیے لینا چاہئے۔ اس سوال سے متعلقہ ہمدردی کا مسئلہ بھی ہے جو دوسرے لوگوں کے معاملات اور ان کی پیروی کرنے کی آزادی۔ کو اپنی مشتق دلچسپیوں میں شامل کر لیتی ہے۔ ہمدردی کے دائرہ کار اور اس کی قوت کو حقوقِ انسانی کے تصوراتی سہارے کا حصہ ہونا چاہئے۔ تاہم دوسرے لوگوں کے دکھ محسوس کرنے کی شکل میں ہمدردی کسی شخص کی دکھ یا محرومی یا شدید مصیبت کی وجہ سے تکلیف [۱۹] میں مدد کرنے کی وجہ کو سمجھنے کے قابل ہونے کے لیے ضروری نہیں ہے۔

یہاں بنیادی عمومی ذمہ داری اس بات پر سنجیدگی سے غور کرنا ہونی چاہئے کہ آدمی، اس کی اہمیت اور اثر پذیری کو اور آدمی کے اپنے حالات اور ممکنہ موثر پن کو مدنظر رکھتے ہوئے۔ کسی دوسرے شخص کی آزادی کے حصول میں کیسے مدد کر سکتا ہے۔ بلاشبہ یہاں ابہام ہیں اور اختلافِ رائے کا امکان ہے، لیکن یہ اس بات کا تعین کرنے میں ٹھوس فرق پیدا کرتا ہے کہ اسے اس دلیل پر سنجیدگی سے غور کرنے کے لیے اپنی ذمہ داری کو تسلیم کرنے کے لیے کیا کرنا چاہئے۔ اس سوال کو پوچھنے کی ضرورت (بجائے اس ممکنہ تسکین بخش فارمولے پر آگے بڑھنے کے کہ ہم ایک دوسرے کے بارے میں کوئی ذمہ داری نہیں رکھتے) اخلاقی استدلال کے زیادہ جامع راستے کا آغاز ہوسکتا ہے اور انسانی حقوق کی حدود کا تعلق اسی سے ہے۔ تاہم استدلال یہیں پر ختم نہیں ہوسکتا۔ کسی شخص کی محدود صلاحیتوں اور دائرہ کار اور مختلف قسم کی ذمہ داریوں کے درمیان ترجیحات اور ساتھ ہی ساتھ دوسرے غیر اخلاقیاتی معاملات جو کوئی شخص ممکنہ طور پر رکھ سکتا ہے، کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک سنجیدہ استدلال اختیار کرنا پڑے گا، جس میں آدمی کی مختلف ذمہ داریوں (بشمول نامکمل ذمہ داریوں کے) کو بالواسطہ یا بلاواسطہ طور پر لازماً نمایاں ہونا چاہئے۔ [۲۰]

حقوقِ انسانی کا ادراک اس بات پر اصرار نہیں ہے کہ ہر شخص کسی بھی انسانی حق کی کسی پامالی پر اٹھ کھڑا ہو خواہ یہ کہیں بھی واقع ہو۔ بلکہ یہ ایک اعتراف ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ایسے حق کی پامالی کو روکنے میں کوئی موثر کردار ادا کرنے کی پوزیشن میں ہے تو پھر وہ ایسا کرنے میں حق بجانب ہے —— ایک ایسی وجہ جسے یہ فیصلہ کرنے میں مدنظر رکھا جانا چاہئے کہ کیا کیا جائے۔ پھر بھی یہ ممکن

ہے کہ دوسری ذمہ داریاں یا بلا ذمہ داری والے معاملات زیرِ نظر مخصوص اقدام کی وجہ پر غالب آ جائیں لیکن وجہ کو محض اس وجہ سے نہیں دھتکار دیا جاتا کہ یہ کسی کا کوئی کام نہیں ہے، یہاں ایک آفاقی اخلاقی تقاضا موجود ہے، لیکن ایسا نہیں ہے جو خود کارانہ طور پر کسی غیر مشروط بنے بنائے اقدامات کا تعین کرے۔

ان معاملات سے متعلقہ اقدامات کے انتخاب کو خاصے تنوع کی گنجائش رکھنی چاہئے، ترجیحات، ذمہ داریوں اور ساتھ ہی ساتھ قدر پیمائی کے ڈھانچوں پر انحصار کرتے ہوئے اس طریقے میں بھی تنوع ہوسکتا ہے جس میں وجوہاتی تجزیہ اختیار کیا جاتا ہے، خصوصی طور پر ان اقدامات سے معاملہ کرتے ہوئے جو دوسرے لوگوں کی طرف سے لیے جاتے ہیں، جو مدد کرنے یا نقصان پہنچانے کی پوزیشن میں ہوتے ہیں۔ لہٰذا فرائض کی تخصیص میں بہت تنوع اور ممکن طور پر کچھ ابہام بھی ہوسکتا ہے۔ تاہم کسی تصور میں ابہام کی موجودگی اس کی معقولیت کو جھٹک دینے کا سبب نہیں ہوتی۔ ایک بصورتِ دیگر اہم تصور کے اطلاق میں ابہام کی موجودگی خود اس تصور کو سمجھنے میں گنجائش پذیر تنوعات اور موزوں ناکاملیت کو سمونے کی ایک اور وجہ ہوتی ہے۔ (جیسا کہ میں نے 1992ء میں Inequality Re-examined میں استدلال کیا۔)[۲۱]

بلاشبہ مبہم انداز سے تخصیص شدہ ذمہ داریوں کو ذمہ داریوں کی نفی سے خلط ملط نہیں کیا جانا چاہئے بلکہ وہ فرائض کی ایک اہم قسم سے تعلق رکھتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے ذکر کیا گیا، جنہیں ایمانویل کانٹ نے ''نامکمل ذمہ داریوں'' کا نام دیا اور جو دوسری کامل تر تخصیص شدہ ''مکمل ذمہ داریوں'' کے تقاضوں ساتھ ساتھ اپنا وجود برقرار رکھ سکتی ہیں۔[12] ایک مثال، مختلف قسم کی ذمہ داریوں کے درمیان فرق کی (اور ساتھ ہی ساتھ ان کے دوہرے وجود کی) وضاحت کرنے میں مدد کرسکتی ہے۔ ایک حقیقی زندگی کے معاملے پر غور کیجئے جو کوئینز نیویارک میں 1964ء میں واقع ہوا۔ ایک جنیوا کی باسی خاتون جس کا نام کیتھرین (کٹی) تھا، پر بار بار اور پھر مہلک طور پر ان دوسرے لوگوں کی مکمل طور پر نگاہوں کے سامنے (عزت پر) حملہ کیا گیا جو اس واقع کو اپنے کمروں میں کھڑکیوں میں سے دیکھ رہے تھے۔ یہ استدلال کرنا مناسب ہے کہ وہاں تین دہشت انگیز چیزیں واقع ہوئیں جو ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں لیکن باہمی طور پر منسلک ہیں:۔

(I) (عزت پر) حملہ نہ کئے جانے کی عورت کی آزادی پامال ہوئی (یہ بلاشبہ یہاں بنیادی مسئلہ ہے)

(II) حملہ اور قتل نہ کرنے کا 'حملہ آور کا فرض' پامال کیا گیا (مکمل ذمہ داری کی عہد شکنی) اور

(III) حملہ آور قتل کا سامنا کرنے والے کسی شخص کو مناسب مدد مہیا کرنے کا دوسروں کا فرض بھی پامال ہوا۔ (ایک نامکمل ذمہ داری کی خلاف ورزی)۔

یہ نامرادیاں باہمی طور پر منسلک ہیں اور ایک اخلاقیاتی ڈھانچے میں حقوق و فرائض کے پیچیدہ ایجابی نمونے کو واضح کرتی ہیں جو حقوقِ انسانی کے قدر پیمائی کے قالب کی تشریح کرنے میں اپنا کردار ادا کرسکتی ہے۔(۲۲) حقوقِ انسانی کا تناظر ان متنوع معاملات میں دلچسپی کا تقاضا کرتا ہے۔(۲۳)

قانونی حقوق کے مفروضہ تعین کا تقابل اکثر اوقات حقوقِ انسانی کے اخلاقی دعاوی میں ناگزیر ابہامات سے کیا جاتا ہے۔ تاہم یہ تقابل اخلاقی دعاوی کے لیے بذاتِ خود کوئی بڑی پریشانی نہیں ہے۔ بشمول ان نامکمل ذمہ داریوں کے کیونکہ ایک معیاراتی استدلال کا قالب معقول طور پر تنوعات کی گنجائش اپنے اندر رکھتا ہے، جنہیں کاملاً مخصوص قانونی حقوق میں آسانی سے نہیں سمویا جاسکتا۔ جیسا کہ ارسطو نے Nicomachean Ethics میں کہا ہے، ''ہمیں اشیا کے ہر طبقے میں تعین تلاش کرنا ہوگا، محض اس حد تک جس حد تک موضوع کی نوعیت اجازت دیتی ہے۔''13

نامکمل ذمہ داریوں سے بشمول اس تصور میں شامل ناگزیر ابہامات کے صرف اس صورت میں بچا جا سکتا ہے اگر باقی ماندہ انسانیت —— ان کے علاوہ جو براہ راست ملوث ہیں —— کو وہ کچھ کرنے کی جو کچھ وہ معقول طور پر مدد کرنے کے لیے کرسکتے ہیں، ذمہ داری سے بری کردیا جائے۔ جہاں اس قسم کی مامونیت معقول محسوس ہوگی جہاں تک *قانونی* تقاضوں کا تعلق ہے، وہیں *اخلاقی* دنیا میں اس قسم کی بریت کے کیس کا جواز پیش کرنا مشکل ہوگا۔ واقعہ یہ ہے کہ بعض ممالک کے قوانین میں تیسرے فریقوں کو معقول مدد مہیا کرنا ایک قانونی تقاضا بھی ہے۔ مثال کے طور پر فرانس میں ''خطاؤں کی مجرمانہ ذمہ داری کی ایک شق موجود ہے۔ دوسرے لوگوں کی جو مخصوص قسم کی زیادتیوں کا شکار ہوں، معقول مدد مہیا کرنے میں ناکامی کی صورت میں۔ اس میں کوئی حیرت کی بات نہیں کہ ایسے قوانین میں ابہامات بہت ٹھوس ثابت ہوئے ہیں اور حالیہ سالوں میں کچھ قانون بحث مباحثے کا موضوع رہے ہیں۔14 اس قسم کے فرائض کے ابہامات سے، خواہ اخلاقیات میں ہوں یا قانون میں، اجتناب کرنا مشکل ہوگا اگر عمومی طور پر تیسرے فریق کی ذمہ داریوں کو جگہ دی جائے تو۔

آزادی اور مفادات

حقوقِ انسانی کا کوئی اعلان، جیسا کہ یہاں تعبیر کی گئی ہے، ان آزادیوں کی اہمیت کی ایک توثیق ہوتی ہے جن کا تعین اور تحسین زیرِ نظر حقوق کی تشکیل میں کیے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب کسی شخص کے تشدد نہ کیے جانے کے حق کو تسلیم کیا جاتا ہے، تو تشدد سے آزادی کی اہمیت کی تصدیق ہو جاتی ہے اور ہر ایک کے لیے اس کا ادعا ہو جاتا ہے(۲۴) اور اس کے ساتھ ہی ساتھ، دوسروں کے لیے اس ضرورت کی بھی تصدیق ہو جاتی ہے کہ وہ غور کریں کہ وہ ہر ایک کے لیے تشدد سے آزادی حاصل کرنے کے لیے معقول طور پر کیا کر سکتے ہیں۔ مستقبل کے تشدد کار کے لیے تقاضا بالکل سیدھا سادا ہے کہ وہ باز رہے اور رک جائے (یہ واضح طور پر ایک مکمل ذمہ داری ہے) دوسروں کے لیے بھی ذمہ داریاں ہیں، اگرچہ وہ کم مخصوص قسم کی ہیں اور عمومی طور پر وہ کچھ کرنے پر مشتمل ہیں جو کوئی شخص حالات کے اندر معقول طور پر کر سکتا ہے (یہ نامکمل ذمہ داریوں، کی وسیع تر قسم میں شامل ہوگا)۔ کسی شخص پر تشدد نہ کرنے کے مکمل طور پر مخصوص تقاضے میں، اس زیادہ عمومی اور متعین طور پر کم مخصوص تقاضے کا اضافہ ہو جاتا ہے کہ ان طرق و ذرائع پر غور کیا جائے جن کے ذریعے تشدد کا تدارک کیا جا سکے اور پھر یہ فیصلہ کیا جائے کہ اس مخصوص صورت میں آدمی کو معقول طور پر کیا کرنا چاہئے۔ 15

یہاں حقوقِ انسانی کی بنیاد کے طور پر آزادیوں اور مفادات کے متقابل دعاوی سے متعلق ایک دلچسپ اور اہم مسئلہ ہے۔ یہاں آزادیوں پر فوکس کے تقابل میں جوزف راز نے خصوصی طور پر اپنی بصیرت افروز کتاب The Morality of Freedom میں ایک مضبوط، مفاد پر مبنی حقوقِ انسانی کا نظریہ متعارف کروایا ہے: ''حقوق دوسرے انسانوں کے مفاد میں عمل کے تقاضوں کی بنیاد بناتے ہیں''16 میں راز کے نقطۂ نظر کو پرکشش پاتا ہوں، محض اس وجہ سے نہیں کہ وہ ایک پرانا دوست ہے، جس سے آکسفورڈ میں (87-1977) تک کی دہائی کے دوران بحثوں میں میں نے بہت کچھ سیکھا، بلکہ بنیادی طور پر اس وجہ سے کہ وہ استدلال کا ایسا خاکہ پیش کرتا ہے جس میں بہت زیادہ قابلِ فہم کشش ہے۔(۲۵) تاہم ایک سوال لازماً پوچھا جانا چاہئے کہ آیا کہ مختلف لوگوں کے بطور حقوق کی اساسی بنیاد کے طور پر مفادات پر فوکس، اگرچہ پرکشش ہے، لیکن کیا یہ حقوق کے نظریے کے لیے عمومی طور پر اور حقوقِ انسانی کے نظریے کے لیے بطور خاص موزوں ہے؟ اور اس سوال سے متعلقہ ایک اور سوال ہمیں پوچھنا ہوگا: کیا آزادی اور مفاد کے تناظرات کے درمیان

تقابل اہم ہے؟

یہاں ایک چیز یقیناً تقابل کی حامل ہے۔ میں نے عمومی طور پر اس تقابل کی گہری اہمیت کی طرف ایک ایسے تناظر پر ہلکا سا اشارہ کیا ہے، جو حقوقِ انسانی کے تناظر سے بہت مختلف ہے۔ باب نمبر 8 میں بیان کی گئی ایک مثال پر غور کرتے ہیں، (۲۶) کھڑکی والی نشست پر بیٹھا ہوا شخص کھڑکی کے پردے کو نیچے کھینچنے کی خاصی مضبوط وجہ پاتا ہے (اس طرح اپنے دھوپ کے لطف کی قربانی دیتے ہوئے) تاکہ وہ اپنے ہمسائے کو اس احمقانہ کمپیوٹر کے کھیل کھیلنے کی اجازت دے سکے جو وہ کھیلنا چاہتا ہے۔ جیسا کہ کھڑکی والی نشست پر بیٹھنے والے نے سمجھا، اس میں شامل وجہ، کھیل کے جنونی کا ''مفاد'' نہیں تھا (بلاشبہ کھڑکی کی نشست والے شخص نے یہ نہیں سوچا کہ اس کی یہ حرکت کھیل کھیلنے والے شخص کے مفاد کو کسی طرح بھی آگے بڑھا رہی ہے، بلکہ اس کے بالکل برعکس) بلکہ کھیل کے شائق کی وہ کچھ کرنے کی ''آزادی'' تھی جسے وہ کرنے کا بہت زیادہ خواہشمند تھا (خواہ اس نے کھڑکی کی نشست والے شخص یا خود کھلاڑی کے اپنے مطابق، مفاد کو پورا کیا یا نہ کیا)۔ آزادی اور مفاد کے درمیان تقابل خاصا اہم ہو سکتا ہے۔

اب ایک اور مثال پر غور کیجئے۔ جوان کیسوں کی مطابقت میں زیادہ ہے جو راز کی حقوق کی تحقیق میں نمایاں ہوتے ہیں۔ ایک غیر لندنی باشندے کی وہاں ایک پرامن مظاہرے میں شرکت کرنے کے لیے لندن کو سفر کرنے کی آزادی (کہہ لیجئے کہ 2003 کی پالیسی کی قیادت میں عراق میں فوجی مداخلت کے خلاف) کو اخراج کی کسی پالیسی کے ذریعے پامال کیا جا سکتا ہے، جس سے خواہشمند مظاہرہ کار کو اس میں شمولیت سے روکا جا سکتا ہے (یہ کلی طور پر ایک مفروضاتی مثال ہے، ایسا کوئی اخراج نہیں تھا)۔ اگر ایسی پابندی لگائی جاتی ہے تو یہ واضح طور پر خارج کئے گئے شخص کی آزادی کی پامالی ہوگی (جو مظاہرہ کرنا چاہتا ہے) اور جوابی طور پر اس شخص کے حقوق کے کچھ حصے کی پامالی ہوگی، اگر حقوق ایسی آزادیوں کو اپنے اندر سمو لیں۔ یہاں استدلال میں ایک براہِ راست تعلق ہے۔

تاہم اگر متعلقہ شخص کے حقوق کی بنیاد محض ''مفادات'' پر ہے (بخلاف ''آزادیوں'' کے) تو پھر ہمیں غور کرنا ہوگا کہ آیا عراق کے بارے میں مظاہرے میں شرکت کرنا اس شخص کا مفاد تھا اور اگر جواب یہ نکلے کہ جب یہ زیرِ نظر امکانی مظاہرہ کار کی سیاسی ترجیح ہے، درحقیقت منظم احتجاج میں شرکت کرنا حقیقتاً اس کے اپنے کسی مفاد کو بہت زیادہ یا ہرگز پورا نہیں کرتا تو پھر لندن میں مظاہرہ

کرنے کی آزادی کو فوری طور پر حقوقِ انسانی کے دائرے میں شامل نہیں کیا جا سکتا اگر اسے اس شخص کے مفاد پر مبنی کیا جائے تو اگر مفادات پر مبنی حقوق کے فہم کو تسلیم کیا جائے تو پھر انسانی حق کی بنیاد کے طور پر مظاہرہ کرنے کی آزادی یقیناً تہس نہس ہوگی۔ اگر دوسری طرف آزادیوں کو اس وجہ سے اہم تسلیم کیا جائے کہ وہ متعلقہ شخص کو انتخاب کرنے کی آزادی دیتی ہیں، (قطع نظر اس کے کہ وہ اپنے ذاتی مفاد کی پیروی کرنے کا انتخاب کرتا ہے یا اس سے بالکل مختلف کسی چیز کا) اور اپنی زندگی کو اپنی ترجیحات کے مفہوم میں بسر کرنے کی (خواہ وہ مفاد مائل ہو یا نہ) تو پھر حقوقِ انسانی کا مبنی بر مفاد تناظر حتمی طور پر ناموزوں ہوگا۔ (۲۷)

تاہم یہ کچھ کہہ چکنے کے بعد مجھے یہ بیان کرنا چاہئے کہ ''مفاد'' کی ایک ایسے وسیع اور کشادہ طریقے سے تعریف کرنا ممکن ہے کہ یہ ان تمام معاملات کا احاطہ کرے جن کی ایک شخص پیروی کرنے کا انتخاب کرتا ہے، بلالحاظ تحریک کے۔ بلاشبہ عام زبان میں، ایک شخص کے انتخاب کی آزادی کی پامالی کو اکثر اس شخص کے مفاد کے خلاف جانے سے مشابہ سمجھا جاتا ہے (۲۸) اگر مفاد کا ایسا وسیع مفہوم لیا جائے تو پھر مفادات اور آزادیوں کے درمیان فرق اس حد تک ختم ہو جائے گا۔ (۲۹) اگر یہ راز کے مقدمے کو سمجھنے کا صحیح طریقہ ثابت ہو، تو یہ حقوق کے بارے میں ہمارے متعلقہ نقطۂ ہائے نظر کو بڑی حد تک مماثل بنا دے گا۔

معاشی اور سماجی حقوق کی موزونیت

اب میں حقوقِ انسانی کے عمومی تجزیے سے دعاوی کی ان چند مخصوص اقسام کی طرف رجوع کرتا ہوں جنہیں حقوقِ انسانی کی ذیل میں شامل کیا جاتا ہے۔ الموسوم ''معاشی اور سماجی حقوق'' اور جنہیں بعض اوقات ''بہبود کے حقوق'' کہا جاتا ہے، کے اشتمال کے بارے میں ایک مخصوص سوال ہے۔ (۳۰)

یہ حقوق جنہیں ان کے حامیوں کی طرف سے ''دوسری نسل کے'' اہم حقوق سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ گزارے یا طبی دیکھ بھال کا عام استحقاق، حقوقِ انسانی کی ابتدائی تشکیلات میں زیادہ تر نسبتاً حال ہی میں کیا جانے والا اضافہ ہے، جس سے حقوقِ انسانی کا دائرہ بہت وسعت اختیار کر گیا ہے۔ 17

اگرچہ یہ حقوق انسانوں کے حقوق کی کلاسیکی پیش کاری میں نمایاں نہیں ہوتے تھے مثلاً امریکی اعلانِ آزادی میں یا فرانسیسی ''انسان کے حقوق میں''، لیکن وہ معاصر حدود کا بہت بڑا حصہ ہیں جسے کالس سنسٹائن ''انقلابِ حقوق'' کہتا ہے۔ 18

اس میدان میں ایک بڑا انحراف 1948ء میں ''حقوق انسانی کے آفاقی اعلان'' کے ساتھ آیا۔ نئے اعلان میں بیسویں صدی کی تبدیل ہوتی ہوئی دنیا میں انقلابی سماجی فکر میں ایک کایا کلپ کی عکاسی تھی۔ سابقہ اعلانات سے اس کا تقابل یقیناً بہت نمایاں ہے۔ یہ بات ذہن میں لائی جاسکتی ہے کہ یہاں تک کہ صدر ابراہم لنکن نے بھی بنیادی طور پر غلاموں کے لیے سیاسی اور سماجی حقوق کا مطالبہ نہیں کیا تھا بلکہ زندگی، آزادی اور محنت کے پھل سے متعلق محض چند کم از کم حقوق کا مطالبہ کیا تھا۔

اقوامِ متحدہ کا اعلان آزادیوں اور دعاوی کی ایک خاص بڑی فہرست کو اپنی حفاظتی چھتری کے نیچے لیتا ہے۔ یہ نہ صرف بنیادی سیاسی حقوق کا احاطہ کرتا ہے، بلکہ کام کرنے کے حق، تعلیم کے حق، بیروزگاری اور غربت سے تحفظ کے حق، ٹریڈ یونینوں میں شمولیت کے حق اور یہاں تک کہ منصفانہ اور پسندیدہ معاوضے کے حق کا بھی۔ یہ 1976ء کے امریکی اعلان اور 1789ء کے فرانسیسی توثیق کی محدود حدود سے خاصا انقلابی انحراف ہے۔

بیسویں صدی کے نصف آخر میں انصاف کی عالمی سیاست، نسلِ انسانی کے ان حقوق میں زیادہ سے زیادہ ملوث ہوگئی۔ نئے دور میں توجہ دیئے گئے استدلال کی اقسام اور عالمی مکالمے کی نوعیت، عاملیتوں کی بہت زیادہ وسیع انداز سے اور عالمی ذمہ داریوں کے مافیہ کی عکاسی کرنے لگے ہیں۔[19] جیسا کہ بریانِ بیری نے استدلال کیا ہے، آفاقی اعلانِ حقوقِ انسانی، کے مفاہیم ہیں ـــــ اور بہت ہی اہم ـــــ نہ صرف انفرادی ریاستوں کے لیے بلکہ بین الاقوامی برادری کے لیے مجموعی طور پر۔ [۳۱]

لہٰذا عالمی غربت اور دوسری معاشی اور سماجی محرومیوں کا خاتمہ حقوقِ انسانی کی عالمی دلچسپی میں مرکزی موضوع بن گیا ہے۔ جس کی قیادت بعض اوقات تھامس پوگ جیسے فلسفی کرتے ہیں۔[20] اس موضوع پر تیزی سے بڑھتی ہوئی دلچسپی کا پالیسی کی اصلاحات پر بھی ایک اثر پڑا ہے۔ بلاشبہ جیسا کہ ڈین چیٹر جی نے استدلال کیا ہے، ''علاقائی غربت اور نظام کی ناانصافی کے) بطور حقوقِ انسانی کے سنجیدہ معاملات کے عالمی احساس نے انفرادی ممالک پر داخلی جمہوری اصلاحات کے لیے دباؤ ڈالا ہے اور زیادہ منصفانہ اور موثر بین الاقوامی اداراتی ہدایت ناموں کی ضرورت کو واضح کیا ہے۔[21] نسلِ ثانی کے حقوق، ''نامکمل'' عالمی ذمہ داریوں کی تکمیل کے لیے اداراتی اصلاحات کے ایجنڈے پر ایک اہم اثر بن گئے ہیں، جنہیں جلی طور پر لیکن اکثر اوقات خفی طور پر

تسلیم کیا جاتا ہے۔
دوسری نسل کے حقوق کی شمولیت عالمی ترقی کے عمومی تصورات میں پنہاں اخلاقی مسائل کو بحث مباحثہ والی جمہوریت کے تقاضوں کے ساتھ یکجان ہونے کو ممکن بناتی ہے، جن میں سے دونوں حقوقِ انسانی کے ساتھ منسلک ہیں اور بہت تواتر سے انسانی صلاحیتوں کو آگے بڑھانے کی اہمیت کے فہم کے ساتھ منسلک ہوتے ہیں۔

Ethics of Global Development: Agency, Capability, and Deliberative Democracy.

میں ڈیوڈ کروکر، اس یکجائی کو اپنے دوررس خراج میں یہ واضح کرتا ہے کہ کیونکہ عاملیت اور قابلِ قدر صلاحیتیں ''حقوق انسانی'' سماجی انصاف اور انفرادی اور اجتماعی دونوں قسم کے فرائض کی بنیاد ہیں، لہٰذا ایک ترقیاتی اخلاق بھی یہ جائزہ لے گا کہ ایک عالمی دنیا افراد اور اداروں کے حقوقِ انسانی کا احترام کرنے کی ان کی اخلاقی ذمہ داری کو پورا کرنے میں کیسے مددگار رہے یا ایک رکاوٹ ہے۔
وہ استدلال کرتا چلا جاتا ہے کہ ''اچھی اور منصفانہ ترقی کا طویل المیعاد ہدف۔ خواہ قومی یا عالمی۔ دنیا میں ہر شخص کے لیے، عاملیت کا ایک موزوں معیار اور اخلاقی طور پر بنیادی صلاحیتوں کا حصول ہونا چاہئے۔ بلالحاظ قومیت، نسل، مذہب، عمر، صنف یا جنسی ترجیح کے۔ 22 صرف دوم نسل کے حقوق کے شمول سے ہی ایسا ہے کہ توسیع شدہ یک جائی کی اس قسم کی انقلابی تجویز ممکن ہوئی ہے، بغیر ہمیں حقوقِ انسانی کے ڈھانچے سے آگے لے جائے۔ 23
تاہم حقوقِ انسانی کی تازہ تر شمولیتیں، زیادہ تخصیصی تنازع کے تابع ہوگئی ہیں اور ایسے استرداد کے پیچھے استدلال متعدد سیاسی نظریہ سازوں اور فلسفیوں کی طرف سے پرزور طریقے سے پیش کیا گیا ہے۔ یہ اعتراضات عالمی طور پر معاشی اور سماجی حقوق کے استعمال تک محدود نہیں رہے، بلکہ کسی مخصوص قوم کی حدود کے اندر بھی ان حقوق کی بقاپذیری پر لاگو ہونے کا مفہوم رکھتے ہیں۔ دو بہت اہم استرداد ماریس کرین سٹون اور اونورا اونیل کی طرف سے آئے ہیں۔ 24 مجھے یہ وضاحت کرنے میں جلدی کرنی چاہئے کہ حقوقِ انسانی کی ذیل میں ان آزادیوں کی شمولیت کے خلاف دلائل خصوصی طور پر ان کی اہمیت کو نظرانداز کرنے سے نہیں ابھرتے۔ بلاشبہ فلسفیانہ مسائل کا اونیل کا تجزیہ بڑی حد تک کانٹ کے طرزِ فکر کے ساتھ ساتھ دنیا میں غربت اور بھوک کا احاطہ کرتے ہوئے۔ ان مسائل کی زبردست اہمیت کا ایک دوررس کھوج مہیا کرتا ہے۔ 25 بلکہ، حقوقِ انسانی کی حدود سے مجوزہ اخراجات، حقوقِ انسانی کے تصور کے دائرہ کار اور مافیہ کی اس تعبیر سے متعلق

ہے، جن کی ان ناقدین بشمول اونیل نے حمایت کی ہے۔

درحقیقت مذمت کے دو خصوصی خطوط ہیں، جنہیں میں ''ادارہ سازی کا تنقیدی جائزہ'' اور ''عمل پذیری کا تنقیدی جائزہ'' کہوں گا۔ ادارہ سازی کا تنقیدی جائزہ، جس کا ہدف خصوصی طور پر معاشی اور سماجی حقوق ہیں، اس یقین کے ساتھ متعلق ہے کہ حقیقی حقوق کو متعین طور پر وضع کئے گئے متلازم فرائض کے ساتھ ایک ٹھیک ٹھیک مطابقت میں لازماً شامل ہونا چاہئے۔ یہ دلیل دی جاتی ہے کہ ایسی مطابقت صرف اس وقت پیدا ہوگی جب کسی حق کو اداراتی شکل دی جائے۔ اونورا اونیل نے وضاحت اور زور کے ساتھ درج ذیل تنقید پیش کی ہے:

''بدقسمتی سے حقوق پر بہت ساری تحریریں اور خطابت بلاتوجہ اشیا اور خدمات کے آفاقی حقوق اور خاص طور پر ''بہبود کے حقوق'' اور ساتھ ہی ساتھ دوسرے سماجی، معاشی اور ثقافتی حقوق جو بین الاقوامی منشوروں اور اعلانات میں بہت نمایاں ہیں، کے دعاوی کرتی ہیں، بغیر یہ ثابت کئے کہ ہر مفروضہ حاملِ حق کو کسی مخصوص حاملِ ذمہ داری (یا حاملینِ ذمہ داری) کے ساتھ کیا چیز منسلک کرتی ہے، جو چیز ان مفروضہ حقوق کے مافیہ کو کلی طور پر دھندلا چھوڑ دیتی ہے۔ . . آفاقی معاشی، سماجی اور ثقافتی حقوق کے کچھ پرچارک اس بات پر زور دینے سے آگے نہیں جاتے کہ انہیں اداراتی بنایا جا *سکتا* ہے، جو کہ سچ ہے لیکن نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ انہیں *لازماً* اداراتی بنایا جانا چاہئے اگر ایسا نہیں کیا جاتا تو کوئی حق حق نہیں ہے''۔ 26

اس تنقید کا جواب دینے میں، ہمیں اس فہم کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، جس پر پہلے بحث ہو چکی ہے کہ ذمہ داریاں مکمل اور نامکمل دونوں طرح کی ہو سکتی ہیں، یہاں تک کہ کلاسیکی ''اول نسل کے حقوق''، جیسا کہ حملہ سے آزادی کے حق کو بھی دوسروں پر نامکمل ذمہ داریاں عائد کرنے کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے، جیسا کہ کٹی جینویز پر عوام کی نگاہوں کے سامنے نیویارک میں حملہ کرنے کے کیس کی مثال میں واضح کیا گیا تھا۔ اسی طرح معاشی اور سماجی حقوق بھی مکمل اور نامکمل دونوں قسم کی ذمہ داریوں کا تقاضا کر سکتے ہیں۔ اس سے متعلق کہ ایک مخصوص معاشرہ یا ریاست —— حتیٰ کہ ایک غریب ریاست بھی —— بعض مخصوص معاشی اور سماجی حقوق کی پامالی کو روکنے کے لیے کیا کر سکتے ہیں، ثمرآور عوامی بحث مباحثے اور غالباً موثر دباؤ کے لیے ایک وسیع میدان موجود ہے۔ (معاشی یا سماجی حقوق مثلاً قحطوں، خوراک کی مزمّن کمی یا طبی دیکھ بھال کے عدم وجود سے منسلک ہو سکتے ہیں)۔

بلاشبہ سماجی تنظیموں کی امدادی سرگرمیوں کا ہدف اکثر اوقات ٹھیک ٹھیک اداراتی تبدیلی ہوتا ہے اور ان سرگرمیوں کو مناسب طور پر ان نامکمل ذمہ داریوں کے ایک حصے کے طور پر دیکھا جاتا ہے، جو کسی معاشرے میں افراد یا گروہ رکھتے ہیں، جہاں بنیادی انسانی حقوق کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔ اونورا اونیل بلاشبہ خوشحالی کے حقوق کے حصول کے لیے اداروں کی اہمیت کو نگاہ میں رکھنے میں حق بجانب ہے (اور بلکہ عمومی طور پر معاشی اور سماجی حقوق کے حصول کے لیے بھی) لیکن ان حقوق کی اخلاقی اہمیت، ان کے اداروں اور ساتھ ہی ساتھ سماجی رویوں میں تبدیلی کے لیے دباؤ ڈالنے یا اس میں اپنا حصہ ڈالنے کے ان کے کام کے ذریعے تلاش کرنے کی اچھی بنیاد مہیا کرتی ہے۔ مثال کے طور پر ایسا نئی قانون سازی کے لیے احتجاج کے ذریعے یا اس مسئلے کی سنجیدگی کے بہتر ادراک پیدا کرنے میں مدد کرنے کے ذریعے کیا جاسکتا ہے[۳۲] ان دعاوی کی اخلاقی حیثیت سے انکار کرنا اس استدلال کو نظرانداز کرنے کے مترادف ہوگا۔ جو ان تعمیری سرگرمیوں کو جذبہ عطا کرتا ہے، بشمول اس قسم کی اداراتی تبدیلیوں کے لیے کام کرنے کے، جیسی اونیل، اچھی دلیل کے ساتھ، اس چیز کے حصول کے لیے جسے فعالیت پسند حقوقِ انسانی کے طور پر دیکھتے ہیں، لانا پسند کرے گا۔

''عمل پذیری کا تنقیدی جائزہ'' جو 'ادارہ سازی کے تنقیدی جائزے'' سے غیر متعلق نہیں ہے اس دلیل سے آگے بڑھتا ہے کہ بہترین کوششوں کے باوجود بھی، سب کے لیے مبینہ معاشی اور سماجی حقوق کا حصول قابل عمل نہیں ہوگا۔ یہ اپنے طور پر کچھ دلچسپی کی حامل تجربی رائے ہے، لیکن اسے ان دعوی شدہ حقوق کی پذیرائی کی تنقید میں اس مفروضے کی بنیاد پر تبدیل کیا گیا ہے، جو زیادہ تر غیر دفاع شدہ ہے، کہ حقوقِ انسانی کو قوی الحجت ہونے کے لیے انہیں کلی طور پر سب کے لیے قابل تکمیل ہونا چاہئے۔ اگر اس مفروضے کو تسلیم کیا جائے تو اس کا اثر بہت سے نام نہاد معاشی اور سماجی حقوق کو ممکنہ حقوقِ انسانی کی حدود سے باہر رکھنے کا ہوگا، خاص طور پر غریب تر معاشروں میں۔ ماریس کرینسٹن اس دلیل کو یوں پیش کرتا ہے:

'روایتی سیاسی اور سماجی حقوق کو قائم کرنا مشکل نہیں ہوگا۔ زیادہ تر وہ حکومتوں اور عمومی طور پر دوسرے لوگوں کا تقاضا کرتے ہیں تاکہ ایک شخص کو اکیلا چھوڑا جاسکے...... تاہم معاشی اور سماجی حقوق کے دعاوی کی طرف سے پیش کردہ مسائل، بالکل ایک دوسری سطح کے ہیں۔ ایشیا، افریقہ اور جنوبی امریکہ کے ان حصوں کی حکومتوں سے، جہاں صنعت ابھی مشکل سے ہی شروع ہوئی ہے،

معقول طور پر یہ تقاضا کیسے کیا جاسکتا ہے کہ وہ ان لاکھوں لوگوں کو جوان جگہوں پر آباد ہیں اور اتنی تیزی سے بڑھ رہے ہیں، سماجی تحفظ اور با تنخواہ چھٹی مہیا کریں؟''[27] کیا یہ بظاہر خوشنما تبصرہ ترغیب دہ ہے؟ میں یہ استدلال کروں گا کہ یہ انہیں مافیہ کے الجھاؤ پر مبنی ہے جس کا تقاضا ایک اخلاقی طور پر تسلیم شدہ حق کو لازماً کرنا چاہئے۔ جس طرح افادیت پسند افادیتوں کی تفضیل چاہتے ہیں اور اس نقطۂ نظر کی بقاپذیری اس حقیقت سے سمجھوتہ نہیں کرتی کہ افادیت کے حصول میں ہمیشہ مزید بہتری کا امکان رہتا ہے، عین اسی طرح حقوقِ انسانی کے پرچارک تسلیم شدہ انسانی حقوق کا زیادہ سے زیادہ حصول چاہتے ہیں۔[28] اس نقطۂ نگاہ کی بقاپذیری محض اس وجہ سے منہدم نہیں ہوتی کہ وقت کے کسی موڑ پر ان تسلیم شدہ حقوق میں سے زیادہ سے زیادہ بھرپور طور پر قابلِ حصول اور حقیقتاً حصول شدہ بنانے کے لیے مزید سماجی تبدیلیوں کی ضرورت ہوگی۔ (۳۳)

بلاشبہ، اگر لوگوں کے اپنے حقوق حاصل کرنے کے لیے عمل پذیری ایک لازمی شرط ہوتی تو پھر نہ صرف سماجی اور معاشی حقوق بلکہ تمام حقوق ـــــ یہاں تک کہ آزادی کا حق بھی --- بے مقصد ہو جاتا، سب لوگوں کی زندگی اور آزادی کو تجاوز سے تحفظ دینے کی ناعمل پذیری کو مدنظر رکھتے ہوئے اس بات کی ضمانت دینا کہ ہر شخص کو 'تنہا چھوڑ دیا جائے'' کبھی بھی خاص طور پر آسان نہیں رہا (کرینسٹن کے دعوے کے برعکس)۔ ہم روزانہ کسی نہ کسی جگہ پر قتل کے وقوع کو نہیں روک سکتے نہ ہی تمام تر بہترین کوششوں کے باوجود، ہم اس طرح کی اجتماعی قتل و غارت کو روک سکتے ہیں جیسی 1994ء میں روانڈا میں یا 11 ستمبر 2001ء کو نیویارک میں یا حال ہی میں لندن، میڈرڈ، بالی اور ممبئی میں ہوئیں۔ حقوقِ انسانی کے دعاوی کو نامکمل عمل پذیری کی بنیاد پر رد کرنے کی الجھن یہ ہے کہ پوری طرح غیر حصول شدہ حق پھر بھی حق ہے، جو تلافی کے اقدام کا تقاضا کرتا ہے۔ غیر حصول شدگی بذاتِ خود کسی دعویٰ شدہ حق کو غیر حق نہیں بناتی۔ بلکہ یہ مزید سماجی اقدام کو تحریک دیتی ہے۔ تمام معاشی اور سماجی حقوق کا حقوقِ انسانی کے داخلی تحفظ سے اخراج، خلا کو صرف آزادی اور دوسرے اول نسل کے حقوق کے لیے مختص کرتے ہوئے ریت پر لکیر کھینچنے کی ایک کوشش کرنا ہے جسے باقی رکھنا مشکل ہے۔

چھان بین، بقاپذیری اور استعمال

اب میں حقوقِ انسانی کی بقاپذیری کے بارے میں ملتوی شدہ سوال کی جانب متوجہ ہوتا ہوں، ہم حقوقِ انسانی کے دعاوی کی قبول پذیری کا اندازہ کیسے لگا سکتے ہیں اور ان چیلنجوں کا جائزہ لے

سکتے ہیں جن کا انہیں سامنا کرنا پڑسکتا ہے؟۔ایسا تنازع یا دفاع۔کیسے آگے بڑھے گا؟ کسی حد تک میں نے اس سوال کا جواب بالواسطہ طور پر دے دیا ہے ایک خاص طریقے سے حقوقِ انسانی کی تعریف کرنے کے ذریعے۔(یا غالباً زیادہ صحیح طور پر حقوقِ انسانی کے استعمال کے پیچھے خفی تعریف کو واضح کرتے ہوئے)۔ان تمام دوسرے اخلاقی دعاوی کی طرح جو غیر جانبدارانہ چھان بین کے تحت قبول پذیری کا دعویٰ کرتے ہیں، حقوقِ انسانی کے بارے میں اعلانات کرنے میں ایک خفی مفروضہ یہ ہے کہ پنہاں اخلاقی دعاوی کی معقولیت کھلی اور معلومات پر مبنی چھان بین میں سے زندہ بچ جائے گی۔ یہ تنقیدی جائزے کے تعاملی عمل کی طرف کھلی یا جانبداری کے ساتھ رجوع کرنے کا احاطہ کرتی ہے۔(بشمول ایسی معلومات کے لیے کھلا ہونے کے جو منجملہ دیگر چیزوں کے دوسرے معاشروں سے آتی ہیں اور ایسے دلائل کے لیے جو دور ونزدیک سے آتے ہیں) جو معروف حقوقِ انسانی کے دائرہ کار اور مافیہ پر تنازعات کی گنجائش رکھتی ہے۔(۳۴)

یہ دعویٰ کہ کوئی خاص آزادی اتنی اہم ہے کہ اسے انسانی حق کے طور پر دیکھا جائے، درحقیقت یہ دعویٰ ہے کہ مدلل تنقید اس فیصلے کو برقرار رکھے گی۔ایسی برقراری بہت سے معاملات میں تو واقع ہو گی لیکن ہمیشہ نہیں کہ جب بھی ایسے دعاوی کئے جائیں۔بعض اوقات ہم ایک عمومی اتفاق رائے کے بہت ہی قریب ہوں گے، بغیر آفاقی پذیرائی حاصل کئے۔مخصوص حقوقِ انسانی کے پرچارک، اپنے بنیادی تصورات کو ممکنہ حد تک وسیع پیمانے پر تسلیم کرانے کے لیے فعال سرگرمی میں مصروف ہوسکتے ہیں۔یقیناً کوئی بھی شخص یہ توقع نہیں کرتا کہ اس چیز پر جسے حقیقتاً دنیا میں ہر شخص چاہتا ہے کہ مثلاً ایک پر جوش نسل پرست یا جنسی تعصب کا حامی بلا امتیاز عوامی استدلال کی قوت سے اصلاح پالے گا۔جو کچھ ایک رائے کی بقا پذیری تقاضا کرتی ہے، وہ اسے ان حقوق کے حق میں استدلال کے دائرے کی عمومی تحسین ہے، اگر اور جب دوسرے ایک غیر جانبدارانہ بنیاد پر دعاوی کی چھان بین کرنے کی کوشش کریں۔

عملی طور پر، بلاشبہ ہمارے پاس قیاسی حقوقِ انسانی کے عوامی جائزے کی حقیقی عالمی سطح کی کوئی ضمانت نہیں ہے۔اقدامات اس عمومی یقین کی بنیاد پر لیے جاتے ہیں اگر کوئی غیر جانبدارانہ چھان بین ہو تو کئے ہوئے دعاوی برقرار رہیں گے۔معلومات کے حامل اور صاحبِ فکر ناقدین کی طرف سے آنے والے طاقتور مخالفانہ دلائل کی عدم موجودگی میں بقا پذیری کا مفروضہ قائم کیا جاتا ہے۔29 اسی بنیاد پر ہی بہت سی سوسائٹیوں نے حقوقِ انسانی کی تازہ قانون سازی متعارف

کروائی ہے اور حقوقِ انسانی کے پرچارکوں کو مخصوص آزادیوں تک قوت اور آواز مہیا کی ہے، بشمول مختلف نسلوں کے درمیان اور مردوں اور عورتوں کے درمیان تفریق کے اور معقول آزادیِ گفتار کے حق کی بنیادی آزادی کے۔ بلاشبہ حقوقِ انسانی کے ایک وسیع تر مجموعے کی پذیرائی کے پرچارک مزید کے لیے زور دینے کی طرف مائل ہوں گے اور حقوقِ انسانی کی پیروی قابلِ فہم طور پر ایک مسلسل اور تعاملی عمل ہے۔ (۳۵)

تاہم یہ بات تسلیم کی جانی چاہئے کہ حقوقِ انسانی پر توثیق پر اتفاق رائے کے باوجود بھی ایک سنجیدہ بحث ہو سکتی ہے، خاص طور پر نامکمل ذمہ داریوں کی صورت میں ان طریقوں پر ایک سنجیدہ بحث ہو سکتی ہے جن میں بہترین طور پر وہ توجہ مبذول کی جاسکتی ہے جو حقوقِ انسانی کا قرض ہے۔ اس پر بھی ایک مباحثہ ہوسکتا ہے کہ مختلف قسم کے حقوقِ انسانی کو ایک دوسرے کے مقابلے میں کیسے تولا جا سکتا ہے اور ان کے متعلقہ تقاضوں کو باہم جوڑا جا سکتا ہے اور اس بات پر کہ حقوقِ انسانی کے دعاوی کو کس طرح ان دوسرے قدر پیمائی کے معاملات سے ملحق کیا جائے کہ جو یکساں طور پر اخلاقی توجہ کے حقدار ہو سکتے ہیں۔ 30 حقوقِ انسانی کے ایک مجموعے کی پذیرائی بہرحال، ابھی بھی مزید بحث مباحثے اور استدلال کے لیے گنجائش چھوڑے گی۔ جو کہ یقیناً اس شعبے کی نوعیت ہے۔

اخلاقی دعاوی کی حقوقِ انسانی کے اعلان کی شکل میں بقا پذیری آخر کار بلا روک ٹوک بحث میں دعاوی کی بقا پذیری کے مفروضے پر منحصر ہے۔ بلاشبہ حقوقِ انسانی اور عوامی استدلال کے مابین اس ربط کو سمجھنا انتہائی اہم ہے، خاص طور پر معروضیت کے تقاضوں کے تعلق میں جس پر اس کتاب میں اس سے پہلے زیادہ عمومی تناظر میں بحث کی گئی (خاص طور پر باب نمبر 1 اور 4 تا 9 میں)۔ اس بارے میں بھی معقول طریقے پر استدلال کیا جا سکتا ہے کہ کوئی عمومی موزونیت جو یہ اخلاقی دعاوی ـــــ یا ان کا استرداد ـــــ رکھتے ہیں ان کی بقا پذیری پر منحصر ہے، جب وہ بلا روک ٹوک بحث اور چھان بین کا اور اس کے ساتھ ساتھ مناسب طور پر معلومات کی وسیع دستیابی کا سامنا کریں کسی انسانی حق کے دعوے کی قوت بلاشبہ شدت سے متاثر ہوگی اگر یہ دکھانا ممکن ہو کہ یہ کھلی عوامی چھان بین کا سامنا نہیں کر سکتا۔

تاہم حقوقِ انسانی کے تصور کے استرداد اور تشکیک کی عام طور پر پیش کی جانے والی وجہ کے برعکس اس کے کیس کو محض اس نکتے کی طرف اشارہ کر کے ترک نہیں کیا جاسکتا۔ ایک بہت زیادہ رجوع کئے جانے والے امر کی طرف کہ دنیا بھر میں جابرانہ حکومتوں میں، جو کھلے عوامی بحث مباحثے کی

اجازت نہیں دیتیں یا ملک سے باہر دنیا کے بارے میں معلومات تک آزادانہ رسائی کی اجازت نہیں دیتیں، ان میں سے بہت سے انسان حقوق سنجیدہ عوامی حیثیت حاصل نہیں کرتے۔ یہ امر کہ حقوقِ انسانی کی پامالیوں کی نگرانی اور ''نام لینے اور شرمندہ کرنے'' کا عمل اس قدر موثر ہوسکتا ہے (کم از کم خلاف ورزی کرنے والوں کو دفاعی پوزیشن میں لانے میں) عوامی استدلال کے دسترس کی کچھ نشاندہی کی ہے، اس وقت جب معلومات دستیاب ہوں اور اخلاقی دلائل کی اجازت دی جائے بجائے انہیں دبانے کے۔ پابندیوں سے آزاد تنقیدی جائزہ رد کرنے اور ساتھ ہی ساتھ جواز پیش کرنے کے لیے لازمی ہے۔

حواشی

(۱) حقوق انسان کا اعلان انقلاب فرانس کے ساتھ منسلکہ انقلابی تصورات میں سے نکلا، انقلاب فرانس جو کہ ایک زلزلہ انگیز سیاسی واقعہ تھا جس نے نہ صرف بڑھتی ہوئی سماجی کشیدگیوں کی بلکہ فکر کے ایک گہرے انقلاب کی بھی عکاسی کی۔ امریکی اعلانِ آزادی نے بھی سماجی اور سیاسی تصورات کی تبدیلی کی عکاسی کی۔ جیفرسن نے لکھا ''حکومت' اظہر من الشمس بات ہے' کہ محض ایک آلہ ہے، جو کم وبیش مفید ہے، جس کے ذریعے وہ انسان جو برابر پیدا ہوئے ہیں اپنی زندگیوں، آزادیوں اور مسرت تلاش کرنے کے حق کو طلب کرتے ہیں، جب حکومت ان مقاصد کو پامال کرتی ہے، اس نے ایک ایسی ترکیب استعمال کرتے ہوئے کہا جو یورپ کے تمام محلات میں گونجنے والی تھی یہ ''لوگوں کا حق ہے کہ وہ اسے ختم کرنے کے لیے تبدیل کردیں'' (برنارڈ بیلین)

Face of Revolution: Personalities and Themes in the Struggle for American Independance (new York:Vintage Books, 1992), p.158).

(۲) اس زبان میں جسے ہم استعمال کرتے ہیں حقیقت کی قدر کے الجھاؤ کے موضوع پر عمومی مفہوم میں باب

اول ''عقل اور معروضیت'' اور 5 ''غیر جانبداری اور معروضیت'' میں بحث کی گئی تھی اور یہاں یہ دیکھنا اہم ہے کہ انسانی حقوق کے وجود کے بارے میں بیان کی قوت، کچھ اہم آزادیوں کے ادراک میں پنہاں ہے، جن کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ان کا احترام کیا جانا چاہئے اور جوابی طور پر ایک یا دوسرے طریقے سے ان آزادیوں کی حمایت اور فروغ کے لیے معاشرے کی طرف سے ذمہ داریوں کو تسلیم کیا جانا چاہئے۔ مجھے آنے والے صفحات میں ان اخلاقی تعلقات کے بارے میں مزید کچھ کہنا ہے۔ایسے الجھاؤ سے متعلقہ طریقیاتی مسائل پر دیکھئے ہلیری پٹنم کی

The Collapse of the Fact/Value Dichotomy andOther Essays (Cambridge, MA: Harvard Universty Press,2002);

نیز دیکھئے ولرڈوین اور مین کوائین کی:

Two Dogmas of Empiricism in this From a LogicPoint of View (Cambridge, MA: Harvard Universty Press,1961).

ان الجھاؤں سے بچنے کی کوششیں معاشیات میں ایک خاصی مشکل کا ذریعہ رہی ہیں جس پر دیکھئے ویوین والش کی

Philosophy and Economics; in John Eatwell, Murray Milgate and Peter Newman (eds), The New Palgrave: A Dictionary of Economics (London: Macmillan, 1987), PP.861-9.

(۳) جیسا کہ جوڈتھ بلاؤ اور البرٹو مونکیڈا نے اپنی درج ذیل کتاب میں پرزور طریقے سے استدلال کیا ہے۔

Justice in the United States: Human Rights and theU.S. Constitution (New York: Rowman and Littlefield, 2006).

1776ء میں اعلان آزادی اس کے بعض ''حقوق انسانی'' کے ادراک کے ساتھ، بعد میں آنے والی ہر چیز کے لیے ایک ہدایتی اشارے کے کارڈ کی مانند تھا۔آزادی، آئین کا لکھنا اور حکمرانی کی مشینری کو قائم کرنا۔(P.3)

(۴) جزوی غیر موزونیت، اس تصنیف میں استعمال کئے گئے نقطہ نظر کے لیے کوئی پریشانی کی بات نہیں ہے، ان اسباب کی بنا پر جن پر پہلے سے بحث کی گئی ہے، خصوصاً تعارف اور باب 4 ''آواز اور سماجی انتخاب میں۔اس پر مزید غور اگلے اور آخری باب ''انصاف اور دنیا'' میں کیا جائے گا۔

(۵) ایلی نورروز ویلٹ کی خصوصی طور پر ایسی توقعات تھیں جب اس نے 1948ء میں آفاقی اعلان کو اختیار کرنے میں نوخیز اقوام متحدہ کی قیادت کی۔ایک اہم عالمی اعلان کی غیر معمولی تاریخ میری این گلنڈن کی طرف سے درج ذیل کتاب میں خوبصورتی سے بیان کی گئی ہے۔

A World Made New:Eleanor Roosvelt and theUniversal Declaration of Human Rights (New York: Random House,2001).

(٦) تاہم ان اہم سوالات کا جواب تلاش کرنے میں ہمیں کچھ ایسے اخلاقی مقاصد کے وجود کا کھوج لگانے کی ضرورت نہیں ہے جو بطور حقوقِ انسانی قابلِ شناخت ہوں۔اخلاقی قدر پیمائی کے عمومی موضوع پر دیکھئے باب نمبر 1 ''عقل اور معروضیت'' نیز دیکھئے ہلیری پٹنم کی۔

Ethics Without Ontology (Cambridge, MA:Harvard Universty Press 2004).

(۷) ''حق'' کی اہمیت کے ادعا کو اس تعبیر کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہتے جس کا انتخاب رونالڈ ڈوورکن کرتا ہے اور تائید تھامس سکین لون کرتا ہے کہ ایک حق کو اپنی تعریف کی رو سے کسی بھی مخالفانہ دلیل کو جو 'کس چیز کا وقوع اچھا ہوگا' پر مبنی ہو سے بازی لے جائے۔ڈوورکن،

Taking Rights Seriously (Cambridge, MA: Harvard Universty Press 1977), and Scanlon, Rights and Interests, in Kaushik Basu and RaviKanbour (eds) Arguments for a Better World (Oxford and NewYork: Oxford Universty Press, 2009), PP68-9).

میں یہ دلیل پیش کروں گا کہ حقوق کو سنجیدگی سے لینا ہم سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ ہم یہ تسلیم کریں کہ اگر ان کی خلاف ورزی کی جائے تو یہ برا ہوگا۔بلکہ بعض اوقات خوفناک ہوگا۔اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی دعوے کی بطور حق کے پذیرائی ہم سے یہ تقاضا کرتی ہے کہ ہم یہ فرض کریں کہ یہ مخالفانہ سمت میں کسی بھی دوسری دلیل پر ہمیشہ غلبہ حاصل کرے۔(مثلاً اس بہبود یا آزادی پر مبنی جو اس حق میں شامل نہ ہو۔) غالباً یہ بات حیران کن نہیں ہے کہ حقوق انسانی کے تصور کے مخالفین ان پر قابلِ ذکر طور پر سب کچھ فتح کرنے والے دعوے تھونپ دیتے ہیں اور پھر ان حقوق کو اس بنیاد پر موقوف کر دیتے ہیں کہ یہ دعوے انتہائی ناموزوں ہیں۔میری وول سٹون کرافٹ اور تھامس پین نے حقوقِ انسانی کے ساتھ غیر مشروط

فاتح کل دعاوی کو منسوب نہیں کیا تھا۔ نہ ہی آج کل زیادہ تر وہ لوگ ایسا کرتے ہیں جنہیں حقوق انسانی کے فعالیت پسند سمجھا جاسکتا ہے۔ تاہم وہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ حقوق انسانی کو سنجیدگی سے لینا چاہئے اور عمل کے طاقتور تعین کاروں میں شامل کیا جانا چاہئے نا کہ انہیں نظر انداز کرنا چاہئے یا انہیں دبانا چاہئے۔

(۸) آزادیوں اور حقوق کا امتزاج یقیناً بہبود کو وزن دینے کے ساتھ کیا جاسکتا ہے، جس پر دیکھئے باب نمبر 13 ''مسرت، بہبود اور صلاحیتیں''، تاہم افادیت اور آزادی کو اخلاقی استدلال میں سمونے میں، کچھ ہم آہنگی کے مسائل پیدا ہو سکتے ہیں، جن کے ساتھ خصوصی طور پر نمٹنا ہوگا، اس مسئلے پر باب نمبر 14 ''مساوات اور آزادی'' میں بحث کی گئی تھی۔ نیز دیکھئے میری کتاب

Collective Choice and Social Welfare (1970), Chpater 6, and Kotaro Suzumura, Welfare, Rights and Social Choice Procedures, Analyse Kritic, 18 (1996).

(۹) جوزف راز نے حقوقِ انسانی کو قانونی اقدامات کی اخلاقی بنیادوں کے طور پر دیکھنے کے تناظر کو پروان چڑھایا ہے۔ دیکھئے اس کے بڑے پیمانے پر تنقیدی لیکن حتمی طور پر تعمیری مضمون (Human Rights Without Foundations) جو سمتھا بیسن اور جان ٹاسیولاس (ایڈیٹنز)

The Philosophy of International Law (Oxford: oxford Universty Press 2009) میں آنے والا ہے۔

(۱۰) مثال کے طور پر یہ ٹھیک ٹھیک وہ طریقہ ہے جس میں ناقابل انتقال حقوق کی تشخیص کی طرف امریکی اعلانِ آزادی میں رجوع کیا گیا اور جس کی عکاسی مابعد قانون سازی میں کی گئی وہ راستہ جو دنیا کے بہت سے ملکوں کی قانون سازی کی تاریخ میں خوب گھسا پٹا رہا ہے۔

(۱۱) یہ ادراک میری وول سٹون کرافٹ کے ذہن میں ایک حیرت کے طور پر نہیں آیا ہوگا، جس نے ان مختلف طریقوں پر بحث کی جن میں عورتوں کے حقوق کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔ A Vindication of the Rights of Women 1972)

(۱۲) دیکھئے ڈروسیلا کارنل کی بصیرت افروز بحث، شائستگی اور متعلقہ اقدار کے دور رس کردار کے بارے میں درج ذیل کتاب میں

Defending Ideals (New York: Routledge, 2004)

(۱۳) 1948ء میں حقوق انسانی کے آفاقی اعلان کے بعد اور بہت سے اعلانات آتے رہے ہیں، جن کی علمبرداری اکثر اوقات اقوامِ متحدہ نے کی جونسل کشی کے جرم کی سزا اور تدارک پر کنونشن جس پر 1951ء میں دستخط کیئے گئے اور سیاسی اور شہری حقوق پر بین الاقوامی معاہدے اور معاشی، سماجی اور شہری حقوق پر بین الاقوامی معاہدے اور معاشی، سماجی اور ثقافتی حقوق پر 1966ء میں سے لے کر ترقی کے حق کے اعلان دستخط شدہ 1986ء تک کے اعلانات تک مختلف ہیں۔ یہ نقطۂ نظر اس تصور سے تحریک پاتا ہے کہ حقوقِ انسانی کی اخلاقی قوت سے سماجی پذیرائی اور ایک مسلمہ حیثیت دے کر، اس وقت بھی جب کسی نفاذ کا تعین ہی نہیں کیا گیا ہو، عملی طور پر مزید تقویت پاتی ہے۔ ان موضوعات پر نیز دیکھئے: ارجن سین گپتا کی

Realizing the Rights to Developments; Development and Change, 31 (2000) and, The Human Right to Development; Oxford Development Studies, 32 (2004).

(۱۴) اس تقابل کا جائزہ باب نمبر 13 ''مسرت، بہبود اور صلاحیتیں'' میں لیا گیا تھا۔

(۱۵) گوڈن اور جیکسن سابق نائب صدر اور ڈک چینی کے ''ایک فیصد فارمولے'' کا اس تناظر میں حوالہ دیتے ہیں: ''اگر دہشتگردوں کا ایک فیصد بھی اجتماعی تباہی کے ہتھیاروں کے حصول کا امکان ہو اور کچھ وقت کے لیے ایسے کسی وقوعے کا بہت کم امکان ہو۔ تو بھی ریاست ہائے متحدہ کو ایسے اقدام کرنا چاہیے گویا کہ یہ یقینی بات ہو۔

(رابرٹ ری۔ گوڈن اور فرینک جیکسن)

Freedom from Fear; Philosophy and Public Affairs, 35 (2007), P.249)

نیز دیکھیئے رون سسکنڈ کی:۔

The One Percent Doctrine: Deep Inside Americas Pursuit of its Enemies Since 9/11 (New York: Simon and Shuster, 2006).

(۱۶) ڈک چینی کے ''ایک فیصد کے فارمولے'' کی دقّت کسی ایسی چیز سے خوف کھانے میں نہیں ہے کہ جس کا صرف ایک فیصد امکان ہے بلکہ اس کے ایسا برتاؤ کرنے میں ہے گویا کہ ''یہ یقینی ہو'' جو واضح طور پر نامعقول ہے اور خصوصی طور پر اس بات کا کوئی اچھا فیصلہ کرنے کی طرف نہیں لے جاتی کہ کیا کیا جائے،

خاص طور پر ایک ریاست کی طرف سے۔

(۱۷) ریاست کی مداخلت سے ایک شخص کی آزادی پر سمجھوتہ ہونے کا امکان آزادی کے ''جمہوری'' تصور کے تناظر میں ایک مختلف قسم کے سوال کو جنم دیتا ہے، جس کا دفاع فلپ پٹیٹ نے کیا ہے

Republication: A Theory of Freedom and Government, Oxford Clarendon Press 1997),

یہ کوئنٹین سکنر کی طرف سے بحث کردہ ''نورومائی'' تصور کے بھی بہت مشابہ ہے

Liberty before Liberalism, Cambridge: Cambridge Universty Press,1998)

آزادی کے مافیہ کو دیکھنے کا یہ انداز ریاستی مداخلت کے بہت زیادہ امکان پر بنیادی طور پر انحصار نہیں کرتا بلکہ ایسی مداخلت کے محض امکان پر جو افراد کی آزادی کو دوسروں کی خواہش سے مشروط کر دیتا ہے۔ میں نے اس دلیل کی مزاحمت کی ہے کہ یہ آزادی کا بنیادی مواد ہے، اگر چہ میں نے آزادی کے مختلف پہلوؤں کے وسیع ترطیف کے اندر اس کی گنجائش پیدا کرنے کے بارے میں استدلال کیا ہے (دیکھئے باب نمبر 14 ''مساوات اور آزادی'') جیسا کہ اس سے پہلے بحث کی گئی، کہ تھامس ہابز نے جمہوریت کے نقطہ نظر کی حمایت خواہ کتنی ہی کیوں نہ کی ہو بعد میں تصور آزادی پر اس کی تحریروں میں دراصل غائب ہوگئی، اس پر دیکھئے کوئنٹین سکنر کی

Hobbes and Republican Liberty (Cambridge: Cambridge Universty Press, 2008).

نیز دیکھئے رچرڈ ٹک کی:

Hobbes (Oxford: Oxford Universty Press, 1989), and Jointly edited with M.Silver Thorne, Hobbes: On the Citizen (Cambridge, Cambridge Universty Press,1998).

(۱۸) یہاں آدم سمتھ کا دوسروں کی مدد ''ہمدردی'' کی بنیاد پر کرنے اور ایسا ''فیاضی'' یا ''عوامی جذبے'' کے تحت کرنے میں فرق برمحل ہے۔

(The Theory of Mral Sentiments, 1759, 1790).

اس فرق پر مزید دیکھئے باب نمبر 8 ''عقلیت اور دوسرے لوگ''

(۱۹) آدمی کی قوت اور موثر پن سے متعلقہ ذمہ داریوں کی اہمیت پر باب نمبر 9 ''غیر جانبدارانہ اسباب کی کثرت'' اور باب نمبر 13 ''مسرت'' بہبود اور صلاحیتیں، میں بحث کی گئی تھی۔ یہ چیز ہمیں ''معاہدہ

ہائے عمرانی' سے متعلقہ ان ذمہ داریوں سے بہت آگے لے جاتی ہے جنہیں مخصوص طور پر لوگوں کے ساتھ اپنے ہی طبقے یا سیاسی نظام تک محدود ہونے کے طور پر دیکھا جاتا ہے، بجائے ان دوسرے لوگوں پر اس کا اطلاق کیے جو ان حدود سے باہر ہیں۔ عالمی اشتمالیت کے عمومی مسئلے پر، بغیر غیر ملکیوں کو نظر انداز کیے یا متبادل طور پر بغیر کسی ایسے میکانکی فارمولے کو اختیار کیے کہ غیر ملکیوں کے لیے کیا کیا جانا چاہیے) دیکھیے کوامے انتھونی آپیا کی بصیرت افروز بحث درج ذیل ہیں:۔

Cosmopolitanism: Ethics in a world of Strangers (New York: W.W Norton of Co. 2006), Chapter 10

(۲۰) دیکھیے میری

Inequality Reexmined (Cambridge, MA: HarvardUniversty Press, and oxford Clarendon Press, and Oxford Clarendon Press 1992), PP.46-9,131-5.

اس موضوع سے میرے درج ذیل مضمون میں بھی نمٹا گیا ہے:

Maximization and the act of Choice; Economiteria, 65 (1997); Reprinted in, Rationality and Freedom (Cambridge, MA: Harvard Universty Press,2002).

(۲۱) اوپر والے ایک کمرے سے دیکھنے والے ایک تماشائی نے چلا کر حملہ آور کو آواز ضرور دی کہ وہ اس لڑکی کو اکیلا چھوڑ دے لیکن اس طرح مہیا کی جانے والی امداد ایک تنہا اور بہت دور کی کوشش سے زیادہ کچھ ثابت نہ ہوئی اور پولیس کو حملہ کے کافی دیر بعد تک نہ بلایا گیا۔ اس واقع کی زوردار بحث اور اس میں ملوث اخلاقی اور نفسیاتی مسائل کے لیے دیکھیے فلپ بوبٹ کی:

The Sheild of Achillies: War, Peace and the Course of History (New York: knopf 2002), Chapter 15, The Kitty Genovese Incident and the War in Bosnia.

(۲۲) اس تجزیے میں میں عامل سے مخصوص اور عامل سے آزاد اخلاقی جائزوں کے درمیان فرق کا کھوج نہیں لگاؤں گا۔ تعریف کے موجود طریقے کو مقامیت سے مخصوص جائزوں کی گنجائش پیدا کرنے کے ذریعے مزید وسعت دی جاسکتی ہے جیسا کہ باب نمبر 10 ''تحصیلات، نتائج اور عاملیت'' میں بحث کی گئی۔ نیز دیکھیے میرا مضمون

Rights and Agency, Philosophy and Public Affairs, 11 (1982)and Positional Objectivity, Philosophy and Public Affairs, 22 (1993).

(۲۳) کٹی جینوویز کی پامالی اور قتل کے انفصالی مشاہد کاروں کی ذمہ دارانہ ناکامی اس تشخیص سے تعلق رکھتی ہے کہ ان کا مدد کرنے کے لیے کچھ کرنا معقول ہونا، بشمول پولیس کو بلا تاخیر بلانے کے۔ ایسا واقع نہ ہوا۔ حملہ آور کو ڈرانے کے لیے کوئی باہر نہ آیا اور پولیس کو واقعے کے بعد۔ بلاشبہ بہت دیر بعد بلایا گیا۔

(۲۴) جیسا کہ چارلس بیٹز نے یہ واضح کیا ہے، حقوق انسانی ایک اخلاقی کسوٹی کا کردار ادا کر رہے ہیں۔ ملکی اداروں کے لیے جائزے اور تنقید ڈ کے ایک معیار کا ان کی اصلاح کے لیے خواہشات کے معیار کا اور روز افزوں بین الاقوامی معاشی اور سیاسی اداروں کی پالیسیوں اور اقدامات کی قدر پیمائی کے لیے ایک معیار کا

(Human Rights as a Common Concern, American Political Science Review, 95 (2001) P.269.

(۲۵) ایسے ہی دعوے کے لیے مزید دیکھئے تھامس سکین لون کی ''حقوق اور مفادات'' گوشک باسو اور روی کنبور کے ایڈیشنوں میں Arguments for aBetter World (2009)

اس مضمون میں سے سکین لون کے ساتھ اختلافِ رائے کے ایک متعلقہ لیکن مختلف نکتے پر میں یہاں موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہ بیان کرتا ہوں کہ اس کے اس یقین میں کچھ غلط تعبیر ہے، کہ اگر وہ حقوق پر مبنی مختلف دعاوی کا جائزہ لینے کی ضرورت کے لیے میری دلیل کو مان لیتا تو پھر جس چیز کی ضرورت ہوتی وہ حقوق کی درجہ بندی ہوتی، جو یہ تعین کرتی کہ کشمکش کی صورت میں کون سا حق غالب آتا، (صفحہ 76 ترچھے الفاظ کے اضافے کے ساتھ) جائزے کی ریاضیات جائزے کے مختلف طریق ہائے کار کی اجازت دیتی ہے، شدتوں، حالات اور نتائج کو مدنظر رکھتے ہوئے بغیر ہمیں اس بات پر مجبور کیے کہ ہم تمام حالات میں ایک حق کی دوسرے پر ''لغوی'' ترجیح کو سیدھے سادھے انداز میں اختیار کریں۔ اس مسئلے پر اس سے پہلے باب نمبر 2 راؤلز اور اس سے آگے میں بحث کی گئی ہے۔ یہ بحث راؤلز کی اس ترجیح پر تبصرہ کرنے کے تناظر میں کی گئی ہے جو وہ آزادی کے حق میں ہر صورت میں اور ہر برعکس معاملے کے خلاف اختیار کرتا ہے، بجائے ان پیچیدہ شکلوں کو اختیار کرنے کے جو آزادی کی خصوصی اور شدید اہمیت کا وزن اس طرح بڑھاتی ہیں کہ اس کے مقابلے میں آنے والی ہر چیز کو نظر انداز

نہ کیا جائے۔ یہاں ہربرٹ ہارٹ کے استدلال سے متعلقہ ایک مسئلہ بھی ہے کہ آزادی کے دعاوی کا معقول طریقے سے وزن کم کیا جا سکتا ہے، اگر متعلقہ آزادی کا استعمال عوام کی بہبود کے لیے بہت ناخوشگوار نتائج کی طرف لے جائے، اگر چہ آزادی بہبود کا لحاظ رکھنے کے خلاف باقی تمام معاملات میں غالب آسکتی ہے۔ غیر لغوی اوزانی نظام اس خاصے عمومی فہم کو اپنے اندر سمو سکتے ہیں کہ حقوق سے متعلقہ متقابل معاملات کے مابین کشمکش کو خالصتاً صفیات کے ذریعے حل نہیں کرنا چاہئے اور نہ ہی حقوق کی ایسی [بلا تناظر] درجہ بندی کے ذریعے حل کرنا چاہیے جو شدتوں اور نتائج سے کلی طور پر بے نیاز ہو۔ نیز دیکھیے ایس۔آرعثمانی کی

The Sen System of Social Equalation in theSame Look Arguments for aBetter World.

دیکھیے باب نمبر 8 ''عقلیت اور دوسرے لوگ'' صفحہ 192-193

(۲۶) جیسا کہ رچرڈ ٹک نے مناسب طور پر استدلال کیا ہے، نظریہ حقوق اور افادیت پسندی کے مابین ایک واضح فرق ہے کہ کسی شخص کی طرف حق کا انتساب ہم سے اس شخص کی اندرونی کیفیت کا اندازہ لگانے کا تقاضا نہیں کرتا، تک وضاحت کرتا چلا جاتا ہے: اگر اسے ٹریفالگر چوک میں کھڑا ہونے کا حق حاصل ہے تو پھر اس سے فرق نہیں پڑتا کہ آیا وہ اس عمل سے مسرت حاصل کرتا ہے یا ایک قسم کا دوستوفسکی کا المیاتی احساس۔ یہ چیز بھی کوئی اہمیت نہیں رکھتی کہ آیا وہ اس عمل کو انجام دینے کے لیے کسی خاص موقعے کا انتخاب کرتا ہے یا نہیں (ہابز سے تقابل کیجیے جس کے نزدیک اس بات کی سختی سے کوئی اہمیت نہیں ہے کہ آیا لوگ ہمیشہ اپنے آپ کو محفوظ کرنا چاہتے ہیں)۔

The Dangers of Natural Rights,Harvard's Journal of Law and Public Policy, 20 (Summer 1997), PP.689-90.

(۲۷) میں نے اس مشابہت کے پیچھے استدلال کے خلاف دلائل نہ صرف باب نمبر 8 'عقلیت اور دوسرے لوگ' میں بلکہ ابواب نمبر 9، غیر جانبدارانہ دلائل کی کثرت اور نمبر 13 ''مسرت، بہبود اور صلاحیتیں'' میں بھی دیئے ہیں۔

(۲۸) بلاشبہ جوزف راز خود ہی، مفادات اور آزادیوں کے تصورات کے مابین وسیع روابط پر اپنی کتاب Morality of Freedom (1986) میں بحث کرتا ہے، اور اگر چہ میں دونوں کے درمیان ایک حقیقی فرق دیکھتا ہوں لیکن میں یہاں یہ جائزہ لینے کی کوشش نہیں کر رہا کہ دونوں مختلف نظریات کے

مفاہیم کے درمیان کس قدر اختلاف ہے۔

(۲۹) لفظ خیر وعافیت یہاں اس سے بہت تنگ تر اور زیادہ مخصوص معنوں میں استعمال ہوا ہے جتنا کہ عمومی طور پر اس کے ''بہبود'' کے مترادف ہونے کا مفہوم ہے (جیسا کہ یہ اصطلاح انصاف کے جائزے میں مسرت یا بہبود کی مناسبت کی بحث کے تناظر میں استعمال کی گئی۔ دیکھئے باب 13، ''مسرت بہبود اور صلاحیتیں'') ''بہبود کے حقوق'' خصوصی طور پر ان استحقاقات کی طرف اشارہ کرتے ہیں، پنشن، بیروزگاری کے فوائد اور ایسی دوسری عوامی بہم رسانیوں کی طرف جن کا مقصد کچھ مخصوص معاشی اور سماجی محرومیوں کو کم کرنا ہوتا ہے اور محرومیوں کی فہرست کو پھیلا کر اس میں ناخواندگی اور قابلِ علاج خراب صحت کو بھی شامل کیا جاسکتا ہے۔

(۳۰) بریان بیری

Why Social Justice Master's (London: Polity Press, 2005) P.28.

بیری اس اہم ادراک کے مفاہیم کا تعین کرتا چلا جاتا ہے: 'اگر حکومتیں ہر شخص کو ایسی اشیا مہیا کرنے کے ذرائع نہیں رکھتیں جیسا کہ مناسب خوراک اور مکان' پینے کا خالص پانی' صفائی اور عمومی طور پر صحت مند ماحول' تعلیم اور طبی دیکھ بھال' تو پھر امیر ملکوں کی یہ ذمہ داری ہے کہ انفرادی طور پر یا کسی قسم کے اشتراک کے ساتھ وہ ان چیزوں کو کسی نہ کسی ذریعے سے یقینی بنائیں۔

(۳۱) سماجی یا معاشی محرومیوں میں خاتمے یا کمی لانے میں مدد کرنے میں عوامی بحث مباحثے یا میڈیا کے کردار پر باب نمبر 15، ''جمہوریت اور عوامی استدلال'' اور باب نمبر 16، ''جمہوریت کا عمل'' میں کی گئی۔

(۳۲) حقوقِ انسانی کی توثیق عمل کا بلاوا ہے۔ ایک سماجی تبدیلی کا بلاوا اور یہ پہلے سے موجود عمل پذیری کا طفیلی نہیں ہے۔ اس پر دیکھئے میرا کام

"Rights and Goals" in S.Guest and A.Milne (eds), Equality and Discrimination: Essays in Freedom and Justice (Stuttgart: Franz Steiner,1985).

(۳۳) دیکھئے عوامی بحث مباحثے اور کھلی غیر جانبداری کی سابقہ بحث باب نمبر 11، ''عقلیت اور معروضیت'' نمبر 5، ''غیر جانبداری اور معروضیت'' اور نمبر 6، ''بند اور کھلی غیر جانبداری'' میں۔

(۳۴) اقوام متحدہ کی طرف سے حقوقِ انسانی کا آفاقی اعلان، بحث اور مباحثے کو ایک بہت اہم موضوع تک لانے میں بہت مرکزی رہا ہے، اور دنیا میں اقدامات اور استدلال پر اس کا اثر خاصا نمایاں رہا ہے۔

میں نے اس تصوری تحریک کی کامیابیوں کا جائزہ اپنے درج ذیل مضمون میں لیا ہے۔

The Power of Declaration: Making Human Rights Real, The New Republic, 240 (4 Feburary 2009).

18

انصاف اور دنیا

1816ء کے پرآشوب انگلینڈ کے موسم گرما میں، افادیت پسند فلسفی جیمز مل نے، اپنے وقت کے عظیم سیاسی معیشت دان ڈیوڈ ریکارڈو کو، زرعی پیداوار پر خشک سالی کے اثرات کے بارے میں لکھا۔ مل اس مصیبت کے بارے میں پریشان تھا، جو خشک سالی کا ناگزیر نتیجہ ہونے والی تھی، جس کا تصور ہی روح پر کپکپی طاری کر دیتا ہے۔ لوگوں کی ایک تہائی تعداد لازماً مر جائے گی۔ اگر قحطوں اور خشک سالی کے بارے میں مل کی تقدیر پرستی چونکا دینے والی تھی تو اس افادیت پسندانہ انصاف کے قدرے سادہ متن کے تقاضوں میں اس کا یقین بھی ایسا ہی تھا، جو صرف مصیبت کو کم کرنے کے لیے حرکت میں آتا ہے۔ مل نے لکھا کہ ''انہیں (فاقہ زدہ لوگوں کو) گلیوں اور سڑکوں پر لے جانا اور ان کے گلے ایسے کاٹ دینا جیسے ہم سوروں کے کاٹتے ہیں، ایک نعمت ہوگی'' ریکارڈو نے مل کے مشتعل خیال کے خط کے ساتھ خاصی ہمدردی کا اظہار کیا اور مل کی طرح (میں جلدی سے ایک پر زور دیتا ہوں کہ میں جیمز مل کی بات کر رہا ہوں نا کہ جان سٹورٹ مل کی) سماجی احتجاج کاروں کے لیے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا جو لوگوں کو غلط طور پر یہ بتا کر کہ حکومت ان کی مدد کر سکتی ہے، ایک قائم شدہ نظم میں بے اطمینانی کے بیج بونے کی کوشش کرتے ہیں۔ ریکارڈو نے مل کو لکھا کہ اسے نچلی سطح کے لوگوں کے ذہنوں کو بھڑکانے کے رجحان کو دیکھ کر افسوس ہوا ہے، انہیں یہ ترغیب دلا کر کہ قانون سازی انہیں تسکین مہیا کر سکتی ہے۔[1]

ڈیوڈ ریکارڈو اور مل کے اس یقین کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ 1816ء میں فصلوں کی ناکامی سے پیدا

ہونے والے قحط کے خطرے کا شکار لوگ کسی بھی طرح بھی بچائے نہیں جا سکتے، ڈیوڈ کی مشتعل احتجاجوں کی مذمت قابلِ فہم ہے۔ تاہم اس کتاب کا عمومی نقطۂ نظر اس مذمت کا مخالف ہے۔ اس انحراف کے اسباب کو سمجھنا اہم ہے۔

اول: جو چیز مصیبت میں مبتلا انسانیت کے ذہنوں کو مشتعل کرنے کا رجحان رکھتی ہے، پالیسی سازی اور انصاف کی تشخیص دونوں کے لیے فوری دلچسپی کی حامل ہے۔ ناانصافی کے احساس کا جائزہ لازماً لیا جانا چاہئے خواہ یہ ثابت بھی ہو جائے کہ یہ غلط بنیاد پر مبنی ہے اور اگر یہ صحیح البنیاد ہو تو بلاشبہ اس کی مکمل طور پر لازماً پیروی کی جانی چاہئے اور بغیر تھوڑی سی تحقیق کے ہمیں یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ آیا یہ غلط ہے یا صحیح البنیاد ہے۔[1] تاہم کیونکہ ناانصافیاں اکثر اوقات سخت سماجی تقسیمات سے متعلق ہوتی ہیں، جن کا تعلق طبقے، صنف، رتبے، محل وقوع، مذہب برادری اور دوسری مسلمہ حد بندیوں سے ہوتا ہے، لہٰذا ان در بندیوں پر غالب آنا اور جو کچھ واقع ہو رہا ہے اور جو کچھ واقع ہونا چاہئے کے درمیان تفاوت کا —— اس تفاوت کا جو انصاف کے بڑھاوے کے لیے مرکزی حیثیت کا حامل ہے —— معروضی تجزیہ کرنا اکثر مشکل ہوتا ہے۔ اس بارے میں نتائج یک طرف بڑھنے کے لیے کہ آیا انصاف کو بڑھاوا دیا جا سکتا ہے اور کیسے ہمیں شکوک، سوالات، دلائل اور چھان بین میں سے گزرنا ہوگا۔ انصاف کے ایک ایسے نقطۂ نظر کو جو خصوصی طور پر ناانصافی کی تشخیصات میں دلچسپی رکھتا جیسا کہ زیرِ نظر تصنیف ہے، مشتعل ذہنوں پر بطور تنقیدی تجزیے کی تمہید کے توجہ دینے کی گنجائش رکھنی چاہئے۔ ظلم کو استدلال کو متحرک کرنے کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے، بجائے اسے اپنی جگہ سے ہٹانے کے۔

دوم: اگرچہ ڈیوڈ ریکارڈو غالباً برطانیہ میں اپنے وقت کا سب سے ممتاز ماہر معاشیات تھا، تاہم ان لوگوں کے دلائل جنہیں اس نے محض احتجاج کے اکسانے والے سمجھا، اتنے فوری استرداد کے حقدار نہ تھے۔ وہ لوگ جو فاقے کے خطرے کا شکار لوگوں کو اس بات پر یقین کرنے پر اکسا رہے تھے کہ حکومتی قانون سازی اور پالیسی بھوک کو کم کر سکتے ہیں درحقیقت اس سے زیادہ صحیح تھے جتنا کہ ریکارڈو موثر سماجی تسکین کے امکان کے بارے میں اپنی قنوطیت میں تھا۔ بلاشبہ ایک اچھی عوامی پالیسی فاقہ زدگی کے امکان کو یکسر ختم کر سکتی ہے۔ قحطوں کی گہری تحقیق نے ان کی آسان تدارک پذیری کو واضح کیا ہے نتائج احتجاج کاروں کے استدلال کی حمایت کرتے ہوئے حکومت کے ستونوں کے ہاتھوں میں ہیں، بجائے تسکین کے امکان کے فارمولائی —— اور کسی حد تک

تساہل پسندانہ ـــــ رد کے ـــــ قحطوں کے اسباب اور تدارک پذیری کا ایک مناسب معاشی فہم، ساتھ ہی ساتھ اس میں شامل معاشی اور سیاسی اسباب کے تنوع پر مناسب غور وفکر، فاقہ زدگی کے میکانکی خوراک پر مبنی نقطۂ نظر کی سادگی کو واضح کرتا ہے، جیسا کہ حال کی معاشی تحقیقات نے ثابت کیا ہے۔ (۲)

قحط بہت سے لوگوں کے کھانے کے لیے کافی خوراک حاصل نہ کر سکنے کا نتیجہ ہوتا ہے اور یہ بذاتِ خود اس بات کی کوئی شہادت نہیں ہوتی کہ کھانے کے لیے کافی خوراک موجود نہیں ہے۔2 ان لوگوں کو جو خوراک کی جنگ میں ایک یا دوسری وجہ سے ناکام ہو جاتے ہیں، خاصی تیزی سے مارکیٹ کی کمان دی جا سکتی ہے، مختلف آمدنی پیدا کرنے والے اقدامات کے ذریعے، بشمول عوامی روزگار کے اور اس طرح معیشت میں خوراک کی کم غیر مساوی تقسیم کو حاصل کر لیا جاتا ہے (قحط کو روکنے کا ایک ایسا طریقہ جسے آج کل اکثر استعمال کیا جاتا ہے۔ ہندوستان سے افریقہ تک) یہاں نکتہ محض یہ نہیں ہے کہ ڈیوڈ ریکارڈو کی قنوطیت بلا جواز تھی، بلکہ یہ بھی ہے کہ مخالفانہ دلائل کو بغیر سنجیدہ دلچسپی کے معقول طور پر رد نہیں کیا جا سکتا۔ (۳) عوامی استدلال کی ضرورت ہوتی ہے نا کہ مخالفانہ ایقانات کو فوری طور پر رد کرنے کی، قطع نظر اس کے کہ وہ ایقانات پہلے پہل کتنے ہی نامناسب نظر آئیں اور کتنے ہی چرب زبان کھردرے اور خام احتجاجات محسوس ہوں، عوامی استدلال میں کھلے ذہن کی دلچسپی انصاف کی پیروی کلیے مرکزی حیثیت کی حامل ہے۔

غصہ اور استدلال

ناانصافی کے خلاف مزاحمت مخصوص طور پر غصے اور دلیل دونوں سے تقویت حاصل کرتی ہے۔ ہیجان اور غصہ ہمیں تحریک دینے میں تو مدد کر سکتے ہیں لیکن پھر بھی آخرکار ہمیں جائزے اور موثر پن دونوں کے لیے مدلل چھان بین پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے، تاکہ ان شکایات (اگر کوئی ہوں تو) کی بنیاد کی مناسب اور قابل بقا فہمید حاصل کی جا سکے اور اس امر کی کہ اس کی تہہ میں چھپے مسائل سے نمٹنے کے لیے کیا کیا جا سکتا ہے۔

''عورتوں کے حقوق کے دفاع'' کو حاصل کرنے کے لیے غصے اور استدلال کے دوہرے وظائف کی میری وول سٹون کرافٹ جو کہ ایک نسوانیت پسند مفکر ہیں کی کوششوں سے بہت عمدہ وضاحت کی گئی ہے۔ (۴) عورتوں کی غلامی کے انقلابی استرداد کی ضرورت کے لیے وول سٹون کرافٹ کی بحث میں غصے اور اشتعال کا بھرپور اظہار ہے:

''عورت کو حقوق میں حصہ دار بننے دو اور وہ مرد کی خوبیوں کی تقلید کرنے لگے گی، کیونکہ جب وہ آزاد ہو گی تو لازماً زیادہ مکمل ہو گی یا ایسی سند کا جواز پیش کرو جو ایسی کمزور ہستی کو اپنے فرض کی زنجیروں میں اس طرح جکڑتی ہے۔ اگر موخر الذکر صورت حال ہے تو روس کے ساتھ کوڑوں کی تازہ تجارت کا آغاز کرنا مصلحت آمیز ہو گا۔ ایک ایسا تحفہ جو ایک باپ کو اپنے داماد کو اس کی شادی کے دن دینا چاہئے، تاکہ ایک شوہر اپنے پورے خاندان کو ایک ہی طریقے سے نظم وضبط میں رکھے اور کسی قسم کی انصاف کی حکمرانی کی خلاف ورزی کئے بغیر اپنے ڈنڈے کا استعمال کرتے ہوئے اپنے گھر کا واحد مالک بن کر، کیونکہ اس میں وہ واحد ہستی ہے جو عقل رکھتی ہے۔''[3]

مردوں اور عورتوں کے حقوق پر اس کی دو کتابوں میں وول سٹون کے غصے کا ہدف صرف عورتوں کی طرف سے برداشت کی جانے والی ناانصافیاں کرافٹ نہیں ہیں بلکہ اس کا رخ لوگوں کے دوسرے محروم گروہوں کے ساتھ ہونے والے سلوک کی طرف بھی ہے، مثال کے طور پر ریاستہائے متحدہ اور دوسری جگہوں پر غلاموں کی طرف (۵) لیکن اس کی کلاسیکی تحریریں حتمی طور پر عقل کی مضبوط اپیل پر مبنی ہیں۔ غصیلی خطابت کے بعد مسلسل عقلی دلائل ہیں، جن پر وول سٹون کرافٹ چاہتی ہے کہ اس کے مخالفین غور کریں، ایم ٹیلی اینڈ پیری گارڈ کے نام اپنے خط میں جس کی طرف اس کی کتاب A Vindication of the Rights of Waman مخاطب ہے، وول سٹون کرافٹ عقل پر بھروسہ کرنے کے اپنے مضبوط اعتماد کی توثیق کرتے ہوئے اختتام کرتی ہے:

''جناب میری خواہش ہے کہ فرانس میں اس قسم کی کچھ تحقیقات کھلے طور پر منعقد کی جاتیں، اور اگر یہ تحقیقات میرے اصولوں کی توثیق کی طرف رہنمائی کریں، تو جب آپ کے (فرانسیسی) آئین پر نظر ثانی ہو تو عورت کے حقوق کا احترام کیا جائے، اگر یہ بات پوری طرح ثابت ہو جائے کہ عقل اس احترام کا تقاضا کرتی ہے اور نسلِ انسانی کے نصف کے لیے پکار کر انصاف کا تقاضا کرتی ہے۔''[4]

عقلیت کا کردار اور دائرہ کار اس غصے سے تباہ نہیں ہوتے جو ہمیں ان خیالات کی تحقیق کی طرف لے جاتا ہے جو ان مسلسل ناانصافیوں کی نوعیت اور بنیاد کی تہہ میں چھپے ہوتے ہیں جو اس دنیا کی خصوصیت تھے جن میں وول سٹون کرافٹ انیسویں صدی میں رہتی تھی، جیسا کہ وہ اس دنیا کی بھی خصوصیت ہیں جس میں آج ہم رہتے ہیں۔ جہاں وول سٹون کرافٹ ایک ہی تصنیف میں غصے اور استدلال کو یکجا کرنے میں خاصی نمایاں ہے (بلاشبہ ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ) وہیں پر خالص بے اطمینانی اور

مایوسی کے اظہارات بھی عوامی استدلال میں اپنا حصہ ڈال سکتے ہیں، اگر ان کی پیروی اس تحقیقات سے کی جائے (جو غالباً دوسروں کی طرف سے منعقد کی جائے گی) جو غصے کی (جو کچھ بھی وہ ہو) معقول بنیاد ہو۔

عوام میں عقلیت کی اپیل، جس پر میری وول سٹون کرافٹ اس قدر اصرار کرتی ہے انصاف کے اس نقطۂ نگاہ کا ایک اہم پہلو ہے، جسے میں اس کتاب میں پیش کرنے کی کوشش کرتا رہا ہوں۔ انصاف کے تقاضوں کو سمجھنا انسانی فہم کے کسی بھی دوسرے شعبے کی نسبت زیادہ تنہا کرنے والا عمل نہیں ہے۔ (۶) جب ہم اس بات کا تعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ انصاف کو بڑھاوا کیسے دیا جا سکتا ہے، تو بنیادی ضرورت عوامی استدلال کی ہوتی ہے، جس میں مختلف گوشوں اور متنوع تناظرات سے آنے والے دلائل شامل ہوتے ہیں۔ متخالف دلائل میں دلچسپی کا مطلب تاہم یہ نہیں ہوتا کہ ہمیں تمام معاملات میں متصادم دلائل کو حل کرنے کے قابل ہونے اور ہر مسئلے پر متفقہ موقف پر پہنچنے کی لازماً توقع کرنی چاہیے۔ مکمل حل نہ تو کسی شخص کی اپنی عقلیت کا تقاضا ہے، نہ ہی یہ معقول سماجی انتخاب کی کوئی شرط ہے، بشمول کسی عقلیت پر مبنی نظریہ انصاف کے۔ (۷)

انصاف کا ہوتے ہوئے نظر آنا

ایک ابتدائی سوال پوچھا جا سکتا ہے: ایک عوامی طور پر استدلال شدہ ایک عوامی استدلال شدہ اتفاقِ رائے کو ایک نظریہ انصاف کی مضبوطی میں ایک مخصوص حیثیت کے حامل ہونے کے طور پر کیوں دیکھا جائے؟ جب میری وول سٹون کرافٹ نے ایم ٹیلی رینڈ پیری گارڈ کے سامنے اس امید کا اظہار کیا کہ مناسب غور اور کھلے عوامی استدلال کو مدنظر رکھتے ہوئے ''عورت کے حقوق'' کو تسلیم کرنے کی اہمیت پر ایک عمومی اتفاقِ رائے ہوگا، تو وہ یہ تعین کرنے میں کہ آیا یہ حقیقتاً سماجی انصاف میں ایک اضافہ ہوگا، (اور 'نوعِ انسانی کے ایک نصف' کو جائز حقوق ملتے ہوئے دیکھا جا سکے گا) ایسے مدلل اتفاق رائے کو ایک فیصلہ کن عمل تصور کر رہی تھی۔ اس بات کو سمجھنا یقیناً خاصا آسان ہے کہ کچھ کرنے پر اتفاقِ رائے اس کچھ کی ذمہ داری لینے میں مدد کرتا ہے۔ یہ ایک عملی مناسبت کا حامل ادراک ہے، لیکن اداراتی اہمیت سے آگے جاتے ہوئے یہ بھی پوچھا جا سکتا ہے کہ کسی نظریہ انصاف کی نتیجہ خیزی کا جائزہ لینے میں کسی اتفاقِ رائے یا سمجھوتے کی کیوں کوئی خاصی حیثیت ہونی چاہیے۔

ایک قریبی تعلق والے میدان یعنی قانون کی پریکٹس میں اکثر دہرائے جانے والے ایک دعوے پر

غور کیجئے۔اس بات پر اکثر زور دیا جاتا ہے کہ انصاف نہ صرف ہونا چاہئے بلکہ ہوتا ہوا نظر بھی آنا چاہئے۔ایسا کیوں؟ اس بات کی اہمیت کیوں ہونی چاہئے کہ لوگ حقیقتاً اس بات پر اتفاق کریں کہ انصاف کیا گیا، اگر یہ درحقیقت کیا گیا ہے تو؟ عدالتی کلی طور پر عدالتی تقاضے میں کیوں شرط لگائی جائے یا پابندی لگائی جائے، یا اس میں ضمیمہ کیا جائے (کہ انصاف ہو) ایک عوامی تقاضے کے ذریعے (کہ لوگ عمومی طور پر مشاہدہ کر سکیں کہ انصاف ہو رہا ہے؟) کیا یہاں قانونی صحت اور عوامی تائید کے درمیان کوئی الجھن ہے۔کیا یہ اصولِ قانون کا جمہوریت کے ساتھ گڈمڈ کرنا ہے؟
درحقیقت کسی فیصلے کے منصفانہ نظر آنے کی ضرورت کو اہمیت دینے کے کچھ بنیادی اسباب کا اندازہ لگانا مشکل نہیں ہے۔ایک بات یہ ہے کہ عمومی طور پر انصاف کی فراہمی زیادہ موثر ہو سکتی ہے، اگر جج ایک اچھا کام کرتے ہوئے دیکھے جائیں بجائے معاملات کو بھدے طریقے سے نمٹانے کے۔ اگر ایک فیصلہ اعتماد اور عمومی حمایت کو ابھارتا ہے تو بہت ممکن طور پر اس کا نفاذ زیادہ آسانی سے ہو سکتا ہے۔پس اس بات کی وضاحت کرنے میں زیادہ مشکل نہیں ہے کہ کیوں انصاف ہوتا ہوا نظر آنے کی ضرورت کے بارے میں ایسی ترکیب نے اتنی پرزور حمایت اور بہ تکرار پسندیدگی حاصل کی، اس وقت سے لے کر جب یہ پہلے پہل 1923ء میں لارڈ ہیوارٹ کی زبان سے ادا ہوئی:

(Rev. Sussex Justice Ex Parte Mecarthy (1923

Aller) 33).

میں اس میں اس تنبیہہ کا اضافہ کروں گا ساتھ کہ انصاف ''واضح طور پر اور بلاشک ہوتا ہوا نظر آنا چاہئے۔''
لیکن پھر بھی اس بات کا قائل ہونا مشکل ہے کہ اس قسم کی انتظامی خوبی ہی ہے جو انصاف کی مشاہدہ پذیری کو اس قدر فیصلہ کن اہمیت دیتی ہے۔ ہر طرف سے پسندیدگی حاصل کرنے کے *نفاذ اتی* فوائد میں بلاشبہ کوئی شک نہیں ہے لیکن یہ سوچنا عجیب ہوگا کہ ہیوارٹ کا اساسی اصول سوائے سہولت اور مصلحت کے کسی چیز پر مبنی نہیں ہے۔اس سب سے آگے جاتے ہوئے یہ استدلال بڑے مناسب طریقے سے کیا جا سکتا ہے کہ اگر دوسرے اپنی بہترین کوششوں کے باوجود یہ نہیں دیکھ سکتے کہ ایک فیصلہ کسی قابل فہم اور معقول مفہوم میں ہے، تو ٹھیک اس وقت نہ صرف اس کی نفاذ پذیری بری طرح متاثر ہوتی ہے، بلکہ اس کی مضبوطی بھی گہرے طور پر ایک مسئلہ ہوگی۔ایک فیصلے کی معروضیت اور عوامی چھان بین کا سامنا کرنے کی اس کی صلاحیت میں ایک واضح تعلق ہے۔وہ موضوع جسے میں نے اس کتاب میں میں اس سے پہلے مختلف تناظرات سے کھنگالا ہے۔(۸)

دلائل کی کثرت

اگر عوامی استدلال کی اہمیت اس کتاب کے بڑے موضوعات میں سے ایک ہے تو ایسے ہی ان دلائل کی کثرت کو تسلیم کرنے کی ضرورت بھی ہے، جو قدر پیمائی کے عمل میں معقول طور پر کھپائے جا سکتے ہیں۔ کسی خاص جائزے میں بعض اوقات دلائل ایک دوسرے سے متقابل ہو سکتے ہیں ہمیں ایک یا دوسری سمت میں قائل کرنے میں اور جب وہ متصادم فیصلوں کو جنم دیتے ہیں، تو یہ تعین کرنے میں کہ تمام دلائل پر غور کرنے کے بعد کون سے قابلِ یقین نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں، ایک اہم چیلنج کا سامنا ہوتا ہے۔

دو سو سال سے زیادہ کا عرصہ گزرا ایڈم سمتھ نے کچھ نظریہ سازوں کے ایسے رجحان کے خلاف شکایت کی جو ایک ایسی واحد متجانس خوبی کو دیکھنے کا تھا جس کے مفہوم میں ان تمام اقدار کی جن کا ہم مناسب طور پر دفاع کر سکتے ہیں تشریح کی جا سکے:

''تمام مختلف خوبیوں کو معقولیت کی اس واحد نوع میں جمع کرنے سے اپی کیورس ایک ایسے رجحان میں محو ہو گیا، جو تمام انسانوں کے لیے فطری ہے، لیکن جسے فلسفی خصوصی طور پر ایک مخصوص شوق کے ساتھ پروان چڑھانے پر مائل ہیں، بطور اپنی ذہانت کے اظہار کے ایک بڑے ذریعے کے، ایک ایسا رجحان جو تمام ظاہری چیزوں کی توجیہہ ممکنہ حد تک کم سے کم اصولوں سے کرنے کا ہے۔''(۹)

بلاشبہ ایسے مکاتب فکر میں جو جلی یا خفی طور پر یہ اصرار کرتے ہیں کہ تمام منفصل اقدار کو حتمی طور پر اہمیت کے ایک واحد ذریعے میں محدود ہونا چاہئے۔ کسی حد تک اس تلاش کو اس چیز کے خوف سے تقویت حاصل ہوتی ہے جسے غیر تناسب پذیری کہا جاتا ہے۔ یعنی اقدار کے منفصل اہداف کے درمیان ناقابل خاتمہ تنوع۔ منفصل اہداف کی اضافی اہمیت کا اندازہ لگانے کے لیے کچھ مبینہ رکاوٹوں کے مفروضے پر مبنی یہ تشویش اس حقیقت کو نظر انداز کرتی ہے کہ ایک نارمل زندگی کے ایک حصے کے طور پر اختیار کئے گئے تقریباً تمام جائزے منفصل معاملات کی ترجیح بندی اور قدر پیمائی کا احاطہ کرتے ہیں، اور یہ کہ اس ادراک میں کوئی بہت خاصل چیز نہیں ہے کہ قدر پیمائی کو متقابل ترجیحات کے ساتھ نمٹنا پڑتا ہے۔(۱۰) یہ حقیقت کہ ہم مکمل وضاحت سے جانتے ہیں کہ سیب سنگترے نہیں ہیں اور بطور خوراک ان کی خوبیاں مختلف اطراف سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں ــــ مسرت سے غذائیت تک ــــ ہمیں ہر وقت غیر فیصلہ کن حالت میں لٹکتے ہوئے نہیں رکھتا دونوں کے درمیان اس انتخاب کے بارے میں کہ کیا کھایا جائے، وہ لوگ جو اس بات پر

اصرار کرتے ہیں کہ انسان اس بات کا تعین اس وقت تک نہیں کر سکتے کہ کیا کیا جائے جب تک کہ تمام اقدار کو کسی نہ کسی طرح محض ایک میں مدغم نہ کر دیا جائے، واضح طور پر گنتی سے تو مطمئن ہو سکتے ہیں (آیا یہ زیادہ ہے یا کم؟) لیکن فیصلے سے نہیں (''آیا یہ دوسرے کی نسبت زیادہ اہم ہے؟'')(۱۱)

ان دلائل کی کثرت جو کسی نظریہ انصاف کو اپنے اندر سمونے ہوتے ہیں، صرف اقدار کے اہداف کے اس تنوع سے تعلق نہیں رکھتی، جنہیں وہ نظریہ اہم گردانتا ہے، بلکہ معاملات کی اس قسم سے بھی، جس کے لیے وہ نظریہ گنجائش پیدا کرسکتا ہے، مثال کے طور پر مساوات اور آزادی کی مختلف اقسام کی اہمیت سے۔(۱۲) انصاف کے بارے میں آراء کو مختلف قسم کے دلائل اور جائزے کے معاملات کو سمونے کے کام کو بھی ساتھ شامل کرنا پڑتا ہے۔ یہ ادراک کہ ہم اکثر اوقات متقابل قابلِ لحاظ امور کی ترجیح بندی کر سکتے ہیں اور ترتیب بنا سکتے ہیں، تاہم اس بات کی طرف اشارہ نہیں کرتا کہ تمام متبادل منظر ناموں کو ہمیشہ مکمل طور پر ترتیب دی جا سکتی ہے، ایک ہی شخص کی طرف سے ـــــ ہوسکتا ہے ایک شخص کچھ درجہ بندیوں کے بارے میں واضح خیالات رکھتا ہو لیکن پھر بھی وہ کچھ دوسرے تقابلات کے بارے میں کچھ زیادہ پر یقین نہ ہو۔ یہ حقیقت کہ ایک شخص غلامی اور عورتوں کی ماتحتی کو رد کرنے میں دلائل سے اپنا راستہ بنا سکتا ہے، یہ ظاہر نہیں کرتی کہ وہی شخص یقین کے ساتھ یہ فیصلہ کرنے کے قابل ہوسکتا ہے کہ آیا انکم ٹیکس کی 40 فیصد کی سب سے زیادہ شرح بہتر یا زیادہ منصفانہ ہوگی بہ نسبت 39 فیصد سب سے زیادہ شرح کے۔ مدلل نتائج آسانی سے جانبدارانہ درجہ بندی کی شکل اختیار کر سکتے ہیں اور جیسا کہ اس سے پہلے بحث ہو چکی ہے۔ اس اعتراف میں کوئی بات خاص طور پر شکست خوردگی والی نہیں ہے۔

غیر جانبدارانہ استدلال اور جانبدارانہ درجہ بندی

اگر نامکمل حل ایک فرد کے قدر پیمائی کے جائزے کے نظم کا ایک حصہ ہوسکتا ہے تو یہ اس چیز میں جس کی عوامی استدلال سے برآمد ہونے کی توقع کی جا سکتی ہے اور بھی زیادہ نمایاں کردار ادا کرسکتا ہے۔ جب معاملہ کسی گروہ سے ہو تو نہ صرف مختلف افراد کی متعلقہ *جانبدارانہ* درجہ بندی کو سمونے کی ضرورت ہوتی ہے بلکہ نامکمل پن کی اس مد کی بھی جو اس مشترکہ *جانبدارانہ* درجہ بندی میں موجود ہوسکتی ہے، جس پر مختلف افراد معقول طریقے پر متفق ہو سکتے ہیں۔(۱۳) یہ وول سٹون کرافٹ کا دعویٰ تھا کہ جب اور اگر لوگ غیر جانبداری سے خواتین کے بنیادی حقوق کا احترام کرنے کی

معقولیت کا جائزہ لیں گے تو وہ اس بات پر متفق ہو جائیں گے کہ ''معقولیت اس احترام کا تقاضا کرتی ہے''۔ وہ حقیقی اختلافات رائے جو موجود ہیں استدلال کے ذریعے ختم کیے جا سکتے ہیں جس کی مدد مسلمہ تعصّبات، مخصوص مفادات اور بغیر پرکھے ہوئے ماقبل تصورات پر تنقید کرنے سے ہو سکتی ہے۔ حقیقی اہمیت کے حامل ایسے بہت سے اتفاقاتِ رائے حاصل کیے جاتے ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ دعویٰ کرنا نہیں ہے کہ سماجی انتخاب ہیں جس کی مدد مسلم تعصّبات، مخصوص مفادات اور بغیر پرکھے ہوئے ماقبل تصورات پر تنقید کرنے سے ہو سکتی ہے۔ حقیقی اہمیت کے حامل ایسے بہت سے اتفاقاتِ رائے حاصل کیے جاتے ہیں، لیکن اس کا مطلب یہ دعویٰ کرنا نہیں ہے کہ سماجی انتخاب کا ہر قابل تصور مسئلہ اس طریقے سے حل ہو سکتا ہے۔

دلائل کی کثرتیت بعض اوقات ایک متعین فیصلے کے لیے کوئی مسئلہ پیدا نہیں کرتی، جبکہ بعض دوسری صورتوں میں یہ سنجیدہ چیلنج پیدا کر سکتی ہے۔ تین بچوں کے ایک بانسری پر دعوے کا کیس، جس پر تعارف میں بحث کی گئی، یہ فیصلہ کرنے کی کوشش میں کہ کیا کرنا منصفانہ ہوگا، ایک تعطل کے امکان کی وضاحت کرتا ہے۔ لیکن مختلف قسم کی سوچوں کی پذیرائی لازماً یہ نتیجہ نہیں رکھتی کہ ایک تعطل لازمی طور پر پیدا ہوگا۔ تین بچوں کے کیس میں ہو سکتا ہے کہ یہ بات سامنے آئے کہ وہ بچہ جس نے وہ بانسری بنائی ہے، کارلا، غریب ترین بھی ہے یا وہ واحد شخص بھی ہے جو بانسری کو بجانا جانتا ہے۔ یا ہو سکتا ہے کہ صورت یہ ہو کہ غریب ترین بچے باب کی محرومی اس قدر زیادہ ہو، اور اس کا کھیلنے کی کسی چیز پر انحصار ایک مناسب زندگی کے لیے اس قدر اہم ہو کہ انصاف کے فیصلے پر غربت پر مبنی دلیل غالب آجائے۔ یہ محسوس ہوگا کہ انصاف کے تصور میں مختلف قسم کے کیس شامل ہو سکتے ہیں، جو بعض صورتوں میں آسان مثالیں اور بعض دوسری صورتوں میں مشکل فیصلے کے مسائل ہوں گے۔

اس قسم کے طرز استدلال کا ایک خفی مفہوم اس بات کا ادراک ہے کہ انصاف کے ایک اور وسیع نظریے کو جو اس نظریے کے اندر ہی غیر منطبق خیالات کی گنجائش رکھتا ہے، اپنے آپ کو غیر مربوط بے قابو یا بے کار بنانے کی ضرورت نہیں ہے۔ کثرتیت کے باوجود متعین نتائج ابھر سکتے ہیں۔ (۱۴)

جب اس کثرتیت میں منعکس ہونے والے متقابل معاملات دور رس اوصاف کے حامل ہوں، جس کی اضافی قوت پر ہم جزوی طور پر غیر فیصلہ کن رہیں، تو پھر یہ دیکھنے کی کوشش کرنا ایک اچھا مفہوم رکھے گا کہ ہم اضافی اقدار کے مسائل کو حل کیے بغیر بھی کس حد تک جا سکتے ہیں (۱۵) اور بعض اوقات ہم نظریے کے حق میں اس حد تک دور جا سکتے ہیں کہ جو اس کے اطلاق میں بہت قابلِ غور

افادیت کا حامل ہوسکتا ہے، استدلال کے ہر خط کے سخت تقاضوں میں کسی کو بھی قربان کئے بغیر۔ متقابل پیمانے متبادلات کی مختلف درجہ بندیوں کو جنم دیں گے جن میں کچھ مشترکہ عناصر ہوں گے اور کچھ مختلف۔ مختلف ترجیحات سے پیدا شدہ مختلف درجہ بندیوں کا تقاطع یا درجہ بندیوں کے مشترکہ عناصر جو مختلف ترجیحات سے پیدا ہوں گے ایک ایسی جزوی درجہ بندی پیدا کریں گے جو متبادلات کا ایک دوسرے کے خلاف درجہ بہت وضاحت اور ربط کے ساتھ مقرر کرے گی، جبکہ متبادلات کے دوسرے جوڑوں کا درجہ مقرر کرنے میں مکمل طور پر ناکام رہے گی۔ [۱۶] اس صورت میں مشترکہ جانبدارانہ درجہ بندی کی عمومیت کو اس وسیع نظریے کے متعین نتیجے کے طور پر دیکھا جائے گا۔ متعین نتائج جب اور جیسے پیدا ہوں مفید ہوتے ہیں، بغیر کسی ضمانت کو تلاش کرنے کی ضرورت ہونے کے کہ ہر اس کیس میں جس میں ہم تصور انصاف کی طرف رجوع کرنے کی خواہشمند ہوں، ایک بہترین یا ایک صحیح انتخاب غیر متغیر طور پر ابھرے۔

یہاں بنیادی مسئلہ جو اگر تجزیاتی رسوم سے آزاد ہو تو بہت سادہ ہے، یہ ادراک کرنے کی ضرورت ہے کہ انصاف کا ایک کامل نظریہ فیصلے کے متبادل راستوں کی ایک نامکمل درجہ بندی کو جنم دے سکتا ہے اور یہ کہ ایک متفقہ جانبدارانہ درجہ بندی، بعض صورتوں میں غیر مبہم طور پر بولے گی اور بعض دوسری صورتوں میں خاموش رہے گی۔

جب کنڈورسیٹ اور سمتھ نے یہ استدلال کیا کہ غلامی کا خاتمہ دنیا کو کہیں زیادہ کم غیر منصفانہ بنا دے گا تو وہ دنیا کی درجہ بندی غلامی کے ساتھ اور غلامی کے بغیر کرنے کے امکان پر زور دے رہے تھے، موخر الذکر کی حمایت میں، یعنی غلامی کے بغیر دنیا کی برتری اور عظیم تر انصاف کو واضح کرنے کے لیے۔ ایک ایسے نتیجے پر زور دینے سے وہ نہ صرف یہ مزید دعویٰ کر رہے تھے کہ وہ تمام متبادلات جو اداروں اور پالیسیوں کے تنوع سے پیدا کئے جاسکتے ہیں، انہیں ایک دوسرے کے خلاف مکمل طور پر درجہ بند کیا جاسکتا ہے۔ غلامی کا جائزہ بطور ایک ادارے کے، اسی تعین کے ساتھ، بغیر ان تمام دوسرے اداراتی انتخاب کے جائزہ لینے کے لیا جاسکتا ہے، جن کا سامنا دنیا کو ہے۔ ہم ایک ''تمام یا کچھ نہیں'' دنیا میں نہیں رہتے۔

اس بات پر زور دینا اہم ہے، خاص طور پر ایک ممکنہ غلط فہمی سے بچنے کے لیے کہ طلب کی جانے والی متفقہ پذیرائی بالکل وہی چیز نہیں ہے جو کہ مدلل جانبدارانہ درجہ بندیوں کے دائرے پر، مختلف افراد کی حقیقی ترجیحی درجہ بندیوں کا مکمل اتفاق رائے ہے۔ یہاں ایسا کوئی مفروضہ نہیں ہے کہ ہر غلام

کے مالک کو دوسرے انسانوں پر اپنے حقوق کو ترک کرنے کو لازماً اختیار کرنا چاہئے۔ وہ حقوق جو اسے ملک کے مسلمہ قانون کی طرف سے عطا کئے گئے ہیں۔ بلکہ وہ دعویٰ جو سمتھ یا کنڈورسیٹ یا وول سٹون کرافٹ نے کیا یہ تھا کہ عوامی استدلال اور غیر جانبداری کے تقاضوں کے پیش نظر غلامی کے دفاع میں دلائل، خاتمے کے کیس سے مغلوب ہو جائیں گے۔ بقا پذیر غیر جانبدارانہ استدلال کے انطباق کے عناصر، انصاف کے واضح اضافے کے دعاوی میں پنہاں ایک جانبدارانہ درجہ بندی کی بنیاد بن سکتے ہیں۔ (جیسا کہ اس سے پہلے بحث کی گئی) اس جانبدارانہ درجہ بندی کی بنیاد جس کا ہدف انصاف کے تقابل ہوں، غیر جانبدارانہ استدلال کے نتائج کا انطباق ہے، جو بالکل وہی چیز نہیں ہے جیسا کہ ان ذاتی ترجیحات کے مکمل اتفاقِ رائے کا تقاضا، جنہیں مختلف افراد پالتے ہیں۔ (۱۷)

جزوی حلوں کا دائرہ کار

مفید ہونے کے لیے ایک سماجی درجہ بندی کا کچھ حقیقی دائرہ کار ہونا چاہئے لیکن ضروری نہیں کہ وہ مکمل ہو۔ ایک نظریہ انصاف کو بنیادی طور پر ان مختلف درجہ بندیوں کے تقاطع یا اشتراک پر مبنی جزوی درجہ بندیوں پر انحصار کرنا پڑتا ہے جو انصاف کے ان مختلف دلائل سے استفادہ کرتے ہیں، جو سب عوامی استدلال کی تنقید کا سامنا کر سکتے ہیں۔ بانسری کو کسی کے لیے مخصوص کرنے کے تین نقطۂ ہائے نظر کی مخصوص مثال میں (جس پر تعارف میں بحث کی گئی) یہ بات بالکل ممکن ہے کہ ان تینوں متبادلات کے درمیان درجہ بندیوں میں ہرگز کوئی اتفاقِ رائے پیدا نہ ہو۔ اگر ہمارا تعلق خصوصی طور پر ٹھیک ان تینوں متبادلات کے درمیان انتخاب سے ہو تو ہم ایک ایسی درجہ بندی سے مدد لینے کے قابل نہیں ہوں گے جو اس انتخاب میں نامکمل ہو۔

دوسری طرف ایسے بہت سے انتخابات ہیں جن میں خصوصی وقفوں کے ساتھ ایک جزوی درجہ بندی ہمیں خاصی رہنمائی مہیا کر سکتی ہے۔ مثال کے طور پر اگر انصاف کے دلائل کے تنقیدی جائزے کے ذریعے ہم واؤ اور ''ی'' کو ایک دوسرے کے مقابل درجہ بند کرنے کے قابل ہوئے بغیر ہم ایک متبادل ''ک'' کو 'واؤ' اور 'ی' دونوں کے اوپر رکھ دیتے ہیں تو ہم بڑے آرام سے 'ک' کو اختیار کر سکتے ہیں، بغیر ''و'' اور ''ی'' کے درمیان تنازع کو حل کئے اگر ہم خوش ہیں اور انصاف کے دلائل کا تجزیہ ''ک'' اور ''و'' کے درمیان کسی درجہ بندی کو جنم نہیں دیتا، لیکن ''ک'' اور ''و'' دونوں کو ''ی'' کے اوپر جگہ دیتا ہے۔ تو پھر ہمارے پاس ایسا کوئی خصوصی انتخاب نہیں ہے جو محض انصاف پر غور

کرنے سے ابھرتا ہولیکن پھر بھی انصاف کے دلائل اب بھی ہماری رہنمائی، متبادل ''ی'' کو بالکل مسترد کرنے اور دھتکارنے کی طرف کریں گے، جو واضح طور پر ''ک'' اور ''ؤ'' دونوں سے کم تر ہے۔

اس قسم کی جزوی درجہ بندیوں کا بھی ایک خاصا اہم دائرہ ہوسکتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ ریاستہائے متحدہ میں وہ غیر مبدل صورتِ حال جو آفاقی طبی تحفظ کے کسی طرح بھی قریب نہیں آتی، ان مختلف متعدد متبادلات کی نسبت جو سب کے لیے تحفظ کی مختلف سکیموں کی پیش کش کرتے ہیں واضح طور پر کم منصفانہ ہے، تو پھر انصاف کی بنیاد پر ہم غیر آفاقی تحفظ کی غیر مبدل صورتِ حال کو مسترد کر سکتے ہیں، اگرچہ انصاف کے دلائل ان متبادلات کی مکمل درجہ بندی نہیں کرتے جو سب کے سب غیر مبدل صورت حال سے برتر ہیں۔ ہمارے پاس ان دلائل کی چھان بین کرنے اور ان کا تنقیدی جائزہ لینے کے لیے شاندار وجہ ہے، جو انصاف کے غور پر مبنی ہیں یہ دیکھنے کے لیے کہ ہم اس جزوی درجہ بندی کو کیسے وسعت دے سکتے ہیں جو اس تناظر سے ابھرتی ہے۔ ہمارے پاس اس مدد کو مسترد کرنے کی کوئی بڑی وجہ نہیں ہے جو ہم اس درجہ بندی سے حاصل کرتے ہیں جس پر ہم اختتام کرتے ہیں، خواہ یہ دسترس سے آگے بھی کوئی انتخابات رکھتی ہو۔ صحت کی دیکھ بھال کے کیس میں مختص شدہ طریقوں میں سے کسی ایک طریقے کے ذریعے آفاقی طبی دیکھ بھال کے تحفظ پر زور دینے کی ہمارے پاس کافی وجہ ہوگی، خواہ ہم سماجی انتخاب کے دوسرے مسائل پر اتفاق رائے کرنے کے قابل نہ بھی ہوں۔ (۱۸)

ایک تقابلی ڈھانچہ

انصاف کے بارے میں مباحثے، اگر ان کا تعلق عملی صورت ہائے حال سے ہو، لازماً تقابلات کے بارے میں ہوتے ہیں۔ ہم تقابلات سے باز نہیں آتے خواہ ہم کاملاً منصفانہ کا تعین کرنے کے قابل نہ بھی ہوں۔ مثال کے طور پر ہوسکتا ہے کہ یہ بات سامنے آئے کہ ان سماجی پالیسیوں کو متعارف کرانے کی حمایت جو وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی بھوک کو ختم کریں، یا جاری و ساری ناخواندگی کا خاتمہ کریں، ایک ایسے مدلل اتفاقِ رائے سے کی جا سکتی ہے کہ یہ انصاف کا بڑھاوا ہوگا لیکن ایسی پالیسوں کا نفاذ پھر بھی ایسی بہتریوں سے صرف نظر کرسکتا ہے، جن کی تجویز ہم انفرادی طور پر پیش کر سکتے ہیں اور سماجی طور پر انہیں قبول بھی کر سکتے ہیں۔ ایک کاملاً منصفانہ معاشرے کے ماورائی تقاضوں کا تعین، اگر ایسا تعین کرنا ممکن ہو، اس بارے میں کہ ایک حقیقی معاشرے کو مثالی کیسے بنایا

جائے، بلاشبہ اور بہت سے تقاضے رکھے گا۔ خواہ ایسی تبدیلیوں کا حقیقی طور پر نفاذ ہو سکے یا نہ۔ انصاف کو بڑھاوا دینے والی تبدیلیاں یا اصلاحات تقابلی جائزوں کا تقاضا کرتی ہیں نہ کہ محض ایک ''خاص منصفانہ معاشرے'' (یا خاص منصفانہ اداروں) کے بے داغ تعین کا۔

اگر یہاں کیا جانے والا استدلال صحیح ہے تو انصاف کا کوئی بھی نقطۂ نظر نظریاتی طور پر کلی طور پر قابلِ قبول اور عملی طور پر واضح طور پر قابل استعمال ہوسکتا ہے، یہاں تک کہ خواہ یہ اس کے کاملاً منصفانہ معاشرے کے تقاضوں (یا منصفانہ اداروں کی صحیح صحیح نوعیت) کا تعین کرنے کے قابل ہوئے نہ بھی ہو۔ یہ نقطۂ نظر اس فہمید کو اپنے اندر شامل کر سکتا ہے کہ مختلف معقول اور غیر جانبدار منصف، کسی ماورائی متبادل کے تعین بلکہ اس کے وجود پر بھی۔ معقول طور پر اختلاف کر سکتے ہیں۔ غالباً زیادہ اہم بات یہ ہے کہ یہ نقطۂ نظر اس امکان کو تسلیم کر سکتا ہے اور اس کی اجازت دیتا ہے کہ یہاں تک کہ ایک خاص شخص بھی، مختلف متبادلات کے درمیان تقابلات کے بارے میں پوری طرح فیصلہ کن نہیں ہوسکتا۔ اگر وہ مرد یا عورت تنقیدی جائزے کے ذریعے صرف ایک لحاظ کے علاوہ ہر متبادل قابل لحاظ امر سے دستبرداری کے قابل نہیں ہے تو۔

انصاف ایک انتہائی اہم تصور ہے جس نے لوگوں کو ماضی میں متاثر کیا ہے اور مستقبل میں بھی متاثر کرتا رہے گا اور استدلال اور تنقیدی جائزہ اس اہم تصور کے دائرہ کار کو وسیع کرنے اور اس کے مافیہ کو زیادہ واضح کرنے کے سلسلے میں، بہت کچھ کی پیشکش کر سکتے ہیں لیکن یہ توقع کرنا بھی ایک غلطی ہوگی کہ ہر وہ *فیصلاتی مسئلہ* جس کے بارے میں نظریہ انصاف کے موزوں ہونے کے بارے میں سوچا جا سکتا ہے، درحقیقت مدلل تنقیدی جائزے سے حل ہوسکتا ہے اور یہ فرض کرنا بھی غلطی ہوگا، جیسا کہ اس سے پہلے بحث کی گئی، کہ کیونکہ تمام تنازعات کا حل تنقیدی جائزے سے نہیں نکالا جا سکتا، لہٰذا ہمارے پاس ان کیسوں میں نظریہ انصاف کو استعمال کرنے کے لیے خاصی مضبوط بنیاد نہیں ہوگی جن میں مدلل تجزیہ ایک فیصلہ کن فیصلے کو جنم دیتا ہے۔ ہم اتنا ہی آگے جاتے ہیں جتنا آگے ہم معقول طور پر جا سکتے ہیں۔

انصاف اور کھلی غیر جانبداری

ایک سوال جو باقی رہتا ہے وہ ہے ان معقول قدر پیمائیوں کی رسائی اور ان کا دائرہ کار جو بہت مختلف اطراف سے اور بہت مختلف ملکوں سے آتے ہیں کیا غیر جانبداری ـــــ یا منصفی ـــــ کا عمل ایک مشترکہ اقتدارِ اعلیٰ والے ملک کی حدود کے اندر یا مشترکہ رجحانات اور ترجیحات والے کلچر کے

اندر محدود ہوسکتا ہے؟ اس مسئلے جس پر اس سے پہلے (ابواب نمبر 5 تا 9) میں بحث کی گئی ہے، مفید طریقے سے اعادہ کیا جاسکتا ہے، اس کتاب میں پیش کیے گئے انصاف کے نقطۂ نظر کی اہمیت کے پیشِ نظر۔

اس بات کا تقاضا کرنے کی دو بڑی بنیادیں ہیں کہ انصاف کے ساتھ عوامی استدلال کے سامنا کرنے کو ریاست یا علاقے کی سرحدوں سے آگے جانا چاہیے اور یہ بالترتیب تعصب سے گریز کرنے اور دوسروں کے ساتھ منصفانہ ہونے کی خاطر دوسرے لوگوں کے *مفادات* کی مناسبت اور متعلقہ اصولوں کی ہماری اپنی تحقیقات کو وسیع کرنے کی دوسرے لوگوں کے *تناظرات* کی مناسبت پر مبنی ہیں، مقامی برادری میں اقدار اور مفروضات کے ناقص طور پر جائزہ لی گئی مقامیت سے گریز کرنے کی خاطر۔ (۱۹)

پہلی بنیاد کی جو مفادات کے باہمی انحصار سے متعلق ہے تحسین کرنا اس دنیا میں جس میں ہم رہتے ہیں خاصا آسان ہے۔ یہ چیز کہ امریکہ 9/11 کو نیویارک میں ہونے والی بربریت کا جواب کیسے دیتا ہے، دنیا میں دوسری جگہوں پر ـــــ بلاشبہ عراق اور افغانستان میں لیکن امریکی اقدام کے ان دونوں براہِ راست میدانوں سے بھی بہت آگے ـــــ کروڑوں لوگوں کی زندگیوں کو متاثر کرتی ہے۔ (۲۰)

اسی طرح اس بات کا کہ امریکہ اپنے موجودہ معاشی بحران (2008-9 کا بحران جو اس وقت جب یہ کتاب مکمل کی جا رہی ہے اپنا ظہور کر رہا ہے) سے نمٹنے میں کس طرح کامیاب ہوتا ہے، ان دوسرے ممالک پر بہت گہرا اثر ہوگا جن کی امریکہ سے تجارت اور مالی تعلقات ہیں اور ان پر بھی جن کا امریکہ سے تجارتی لین دین ہے۔

مزید برآں ایڈز اور دوسری وبائیں ایک ملک سے دوسرے ملک اور ایک براعظم سے دوسرے براعظم سفر کر رہی ہیں، اسی طرح دنیا کے کچھ حصوں میں بنائی جانے اور ترقی دی جانے والی ادویات، دور دراز کے لوگوں کی آزادیوں اور زندگیوں کے لیے اہم ہیں۔ باہمی انحصار کی اور بہت سی جہتوں کا تعین فوری طور پر کیا جاسکتا ہے۔

باہمی انحصارات میں، ایک ملک میں ہونے والی ناانصافی کے احساس کا دوسرے ممالک کے لوگوں کی زندگیوں اور آزادیوں پر اثر بھی شامل ہے۔ کسی بھی جگہ ہونے والی ناانصافی، ہر جگہ انصاف کے لیے ایک خطرہ ہے، ڈاکٹر مارٹن لوتھر کنگ جونیر نے اپریل 1963ء میں برمنگھم جیل میں سے

لکھے ہوئے ایک خط میں کہا۔ (۲۱) ایک ملک میں بنیاد رکھنے والی بے اطمینانی تیزی سے دوسرے ممالک میں پھیل سکتی ہے: 'ہماری ''ہمسائیگیاں'' اب موثر طور پر دنیا بھر میں پھیلی ہوئی ہیں۔ (۲۲) معاصر دنیا میں ہماری دوسروں میں دلچسپی تجارت اور مواصلات کے ذریعے نمایاں طور پر وسیع ہے اور مزید برآں ادبی، فنکارانہ اور سائنسی کوششوں کے مفہوم میں ہمارے عالمی تعلقات، ہمارے لیے اس توقع کو مشکل بنا دیتے ہیں کہ متنوع مفادات اور معاملات کے مناسب لحاظ کو موزوں طریقے سے کسی ایک ملک کی شہریت تک محدود کیا جاسکتا ہے، باقی تمام کو نظرانداز کرتے ہوئے۔'

غیرعلاقائیت بطور تقاضائے انصاف

باہمی منحصر مفادات کے عالمی خدوخال پر مستزاد، ایک اور بنیاد بھی ہے ـــــ علاقائیت کے جال سے بچنے کی بنیاد ـــــ غیر جانبداری کے تقاضوں کا جائزہ لینے کا ایک ''کھلا'' نقطۂ نظر اختیار کرنے کی ضرورت کو تسلیم کرنے کے لیے۔ اگر انصاف کے تقاضوں کی بحث کو کسی خاص مقامیت تک محدود کر دیا جائے۔ ایک ملک یا ایک بڑے خطے تک۔ تو ایسے بہت سے چیلنج کرنے والے مخالفانہ دلائل کو نظرانداز کرنے کا ممکنہ خطرہ موجود ہے جو ہوسکتا ہے کہ مقامی سیاسی مباحثوں میں سامنے نہ آئے ہوں یا انہوں نے ان بیانات میں جگہ نہ پائی ہو جو مقامی کلچر تک محدود ہوں لیکن جو ایک غیر جانبدارانہ تناظر میں نمایاں طور پر قابل غور ہوں۔ ایڈم سمتھ قومی روایات اور علاقائی سوچوں کے ساتھ منسلک، علاقائی عصبیت کے حامل استدلال پر انحصار کی اسی تنگ نظری کی مزاحمت کرنا چاہتا تھا۔ اس نے ایسا غیر جانبدار تماشائی کی ترکیب استعمال کر کے کیا۔ خیال کے ایک ایسے تجربے کی شکل میں جس نے یہ سوال اٹھایا کہ غیر جانبدار شخص کو دور اور نزدیک سے ایک مخصوص عمل یا طریق کار کیسا نظر آئے گا۔ (۲۳)

سمتھ خاص طور پر اصولِ قانون اور اخلاقی اور سیاسی استدلال میں علاقائیت کی گرفت سے اجتناب کرنے کے بارے میں فکرمند تھا۔ ایک باب بعنوان، اخلاقی قبولیت اور غیر قبولیت پر رسوم اور فیشن کے اثر کے بارے میں، وہ اس بات کی کئی مثالیں دیتا ہے کہ ایک مخصوص معاشرے کے اندر محدود بحثیں ایک شدید طور پر تنگ فہم کے اندر اسیر ہوسکتی ہیں:

......نوزائیدہ بچوں کے قتل کی یونان کی تقریباً تمام ریاستوں میں یہاں تک کہ نرم خو اور مہذب ایتھنز کے لوگوں میں بھی اجازت تھی اور جب کبھی بھی والدین میں سے کسی ایک کے حالات بچے کی پرورش کو مشکل بنا دیتے تھے، تو اسے بھوک کے آگے یا وحشی درندوں کے آگے چھوڑ دینے کو بغیر

کسی مذمت یا شرم کے ٹھیک سمجھا جاتا تھا......اس مسلسل رواج نے اس وقت تک اس عمل کو اس قدر بھرپور طریقے سے مجاز بنا دیا تھا، کہ نہ صرف دنیا کے نرم مقولے اس بہیمانہ رعایت کو برداشت کرتے تھے بلکہ فلسفیوں کا اصول بھی، جسے زیادہ منصفانہ اور صحیح ہونا چاہئے تھا، اس مسلمہ رواج کی رو میں بہہ گیا بلکہ اور دوسرے مواقع کی طرح اس موقع پر بھی، اس کی مذمت کرنے کی بجائے اس خوفناک ظلم کی حمایت عوامی افادیت کے دوراز کار افکار سے کی۔ ارسطو اس کے بارے میں ایسے گفتگو کرتا ہے جیسے کہ ایک مجسٹریٹ کو بہت سے مواقع پر حوصلہ افزائی کرنے کے لیے کرنی چاہئے۔ انسانیت کا ہمدرد افلاطون بھی یہی رائے رکھتا ہے، اور انسانیت کی اس تمام تر محبت کے باوجود جو اس کی تمام تحریروں کو زندگی بخشتی ہوئی محسوس ہوتی ہے، کسی بھی جگہ اس رواج پر ناپسندیدگی کا نشان نہیں لگاتا۔ 5

ایڈم سمتھ کے اس اصرار کا کہ ہمیں اپنے جذبات پر منجملہ دیگر چیزوں سمیت ''اپنے سے ایک خاص فاصلے'' سے نگاہ ڈالنی چاہئے۔ جذبہ محرکہ۔ یہ مقصد ہے کہ ہمیں نہ صرف اپنے مخصوص مفادات کے اثر کا بلکہ قدم جمائے ہوئے رواجات اور روایات کے اسیر کنندہ اثر کا بھی تنقیدی جائزہ لینا چاہئے۔

جہاں سمتھ کی طفل کشی کی مثال آج کے دور میں بھی حسبِ حال ہے اگرچہ صرف چند معاشروں میں اس کی بعض دوسری مثالوں کی بھی بہت سے معاصر معاشروں میں ایک مناسبت ہے۔ مثال کے طور پر اس کا اطلاق اس کے اس اصرار پر ہوتا ہے کہ ''باقی ماندہ انسانیت کی نگاہوں'' کو بھی یہ سمجھنے پر متوجہ کیا جانا چاہئے کہ آیا ''کوئی سزا منصفانہ محسوس ہوتی ہے۔ 6 میں سمجھتا ہوں کہ زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ شناخت شدہ شرارت پسندوں کو بغیر اختیار اور قانونی کارروائی مار ڈالنے کا رواج امریکہ کے جنوب میں نظم اور شرافت کے آہنی ہاتھوں والے نفاذ کاروں کو مکمل طور پر منصفانہ اور مساوات کا حامل نظر آتا تھا۔ (۲۴) آج بھی ایک فاصلے سے تنقید اس قدر مختلف رواجات کے لیے بھی مفید ہو گی۔ جیسا کہ طالبان کے افغانستان میں زانیہ عورتوں کو پتھروں سے مارنا، چین کوریا اور ہندوستان کے بعض حصوں میں چنیدہ مونث جنینوں کا اسقاطِ حمل (۲۵) اور چین میں اور ایسے ہی ریاستہائے متحدہ میں بھی وسیع پیمانے پر سزائے موت (ان عوامی اظہار ہائے مسرت کے ساتھ یا ان کے بغیر جو ملک کے بعض حصوں میں کلی طور پر نامعلوم نہیں ہیں) (۲۶)

بند غیر جانبداری میں اس خصوصیت کی کچھ کمی ہے جو غیر جانبداری اور منصفی کو نظریہ انصاف کے

لیےاس قدر مرکزی بناتی ہے۔ فاصلاتی تناظرات کی مناسبت کا ریاستہائے متحدہ میں جاری کچھ مباحثوں پر ایک واضح اثر ہے۔ مثال کے طور پر 2005ء میں سپریم کورٹ میں کسی شخص کے کم سنی کے سالوں میں کیے جانے والے جرائم کے لیے سزائے موت کی موزونیت پر۔ انصاف کے ہوتے ہوئے نظر آنے کے تقاضے، ریاستہائے متحدہ جیسے ملک میں بھی اس فہم کو کلی طور پر نظر انداز نہیں کر سکتے جو اس بارے میں سوال پوچھنے سے پیدا ہوسکتا ہے کہ اس مسئلے کا جائزہ یورپ اور برازیل سے لے کر ہندوستان اور جاپان تک کے دوسرے ممالک میں کیسے لیا جاتا ہے۔ اتفاق سے، عدالت کے زیادہ تر فیصلے ایک ایسے جرم کے لیے سزائے موت کے استعمال کے خلاف تھے، جو کم سنی کے دور میں کیا گیا ہو، خواہ اس کی سزا اس وقت واقع ہو جب وہ شخص بلوغت کو پہنچ چکا ہو۔(۲۷)

یو ایس کی سپریم کورٹ کی ساخت میں تبدیلی کے ساتھ ہوسکتا ہے اس فیصلے کو مزید قائم رکھنا آسانی سے ممکن نہ ہو۔ اپنی تصدیقی ساعت میں موجودہ چیف جسٹس جان جی رابرٹس جونیئر نے عدالت کی اقلیتی رائے سے اتفاق کیا ہے، جس نے ایک ایسے قتل کے لیے پھانسی کی سزا کی اجازت دی ہوتی، جو کسی کمسن فرد سے مرتکب ہوا، جب وہ ایک مرتبہ بلوغت تک پہنچ جائے: اگر ہم جرمن جج کے کسی فیصلے پر انحصار کر رہے ہیں اس بارے میں کہ ہمارے آئین کا مطلب کیا ہے، عوام کے سامنے جوابدہ کسی صدر نے اس جج کا تقرر نہیں کیا . . . لیکن پھر بھی وہ اس قانون کی تشکیل کر رہا ہے جو اس ملک کے لوگوں کی زندگیوں پر لاگو ہوتا ہے، 7 اس کا جواب جسٹس جنس برگ نے جس نے فیصلے کے وقت سپریم کورٹ کی اکثریت کے ساتھ ووٹ دیا، یوں دیا ہے:

'ہم باہر سے آئے ہوئے ایک جج کی دانش پر کم از کم اتنی ہی آسانی سے نگاہ کیوں نہ ڈالیں جتنی آسانی سے ہم کسی پروفیسر کی طرف سے لکھے ہوئے قانون کے نظر ثانی کے مضمون کو پڑھیں گے'؟ 8

عمومی دانش، بشمول اس کے قانون کے ساتھ تعلق کے یقیناً ایک مسئلہ ہے اور جنس برگ یہ سوچنے میں حق بجانب ہے کہ یہ باہر سے بھی ویسے ہی آسکتی ہے جیسا کہ گھر سے(۲۸) لیکن بحث کے ساتھ مناسبت کا ایک اور زیادہ خصوصی نکتہ جو ایڈم سمتھ نے اٹھایا ہے یہ ہے کہ فاصلاتی آرا پر غور کرنا اور ان کی چھان بین کرنا اسی لیے خاص طور پر ضروری ہے کہ مقامی یا قومی تعصب کے جال میں پھنسنے سے اجتناب کیا جا سکے۔ اسی وجہ سے سمتھ نے اس بات پر غور کرنے کے لیے استدلال کیا جو

کہ ''باقی ماندہ انسانیت کی آنکھوں سے'' دیکھا جاتا ہے۔ ایک کمسن کی طرف سے قتل کا ارتکاب ہونے کی صورت میں سزائے موت کی موزونیت سے انکار کرنے میں سپریم کورٹ کی اکثریت نے محض 'ہم ذہن غیر ملکیوں کی طرف موخر نہیں کیا (جیسا کہ جسٹس سکیلیا' جس نے عدالتی فیصلے کے وقت ایک اختلافی نوٹ لکھا تجویز پیش کی)۔ ''فاصلے'' سے جائزہ بنیادی لیکن وسیع الذہن فیصلوں پر پہنچنے کے لیے، بہت مفید ہوسکتا ہے۔ ان سوالوں پر توجہ دیتے ہوئے جنہیں پیدا کرنے میں غیر مقامی تناظرات کا خیال مدد کرسکتا ہے۔ (جیسا کہ سمتھ نے قدرے تفصیل سے بیان کیا)۔

بلاشبہ علاقائی اقدار کی پرزور دلالت کا انحصار اکثر اس علم کی کمی پر ہوتا ہے کہ دوسرے لوگوں کے تجربات میں کیا کچھ ممکن العمل ثابت ہوا ہے۔ قدیم یونان میں طفل کشی کے دفاع کا جمود جس پر سمتھ نے لکھا، واضح طور پر ایسے دوسرے معاشروں کے بارے میں لاعلمی سے متاثر تھا، جن میں طفل کشی خارج از امکان تھی لیکن جو پھر بھی اس کے نتیجے میں بحران اور انتشار کا شکار نہیں ہوئے۔ ''مقامی علم'' کے غیر مشتبہ اہمیت کے باوجود، عالمی علم کی بھی کچھ نہ کچھ اہمیت ہے، اور یہ مقامی اقدار اور رواجات کی بحثوں میں اپنا حصہ ڈال سکتا ہے۔

فاصلاتی آوازوں کو سننا جو کہ ایڈم سمتھ کے غیر جانبدار تماشائی کی طرف رجوع کرنے کے عمل کا ایک حصہ ہے، ہم سے یہ تقاضا نہیں کرتا کہ ہم باہر سے آنے والی ہر دلیل کا احترام کریں۔ کسی اور جگہ پیش کی جانے والی دلیل پر غور کرنے پر آمادگی، ایسی تمام تجاویز کو قبول کرنے کے رجحان سے بہت بعید ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ہم پیش کئے جانے والے دلائل میں سے بہت سوں کو۔ بلکہ بعض اوقات سب کو رد کردیں لیکن اس کے باوجود استدلال کے مخصوص معاملات ایسے باقی بچ رہیں جو ہمیں اپنے ان خیالات اور فہم پر نظر ثانی پر مجبور کریں جو کسی ملک یا کسی کلچر میں جڑ پکڑی ہوئی روایات اور تجربات سے منسلک ہوں۔ ہوسکتا ہے وہ دلائل جو پہلی نگاہ میں اجنبی لگیں (خاص طور پر اس وقت جب وہ حقیقتاً پہلے پہل دوسرے ممالک سے آئیں) ہماری سوچ کو تقویت دے سکیں اگر ہم ان مقامی طور پر غیر مخصوص دلائل کے پیچھے استدلال میں دلچسپی لینے کی کوشش کریں۔ ہوسکتا ہے یو ایس اے اور چین میں بہت سے لوگ محض اس بات سے متاثر نہ ہوں کہ بہت سے دوسرے ممالک مثال کے طور پر یورپ کے بہت سے ممالک۔ سزائے موت کی اجازت نہیں دیتے لیکن پھر بھی اگر دلائل اہم ہوں تو سزائے موت کے خلاف ان جوازی دلائل کا جائزہ لینے کے لیے عمومی طور پر ایک مضبوط کیس ہوگا، جو کسی دوسری جگہ استعمال کئے جاتے ہیں۔ (۲۹)

انصاف، جمہوریت اور عالمی استدلال

مختلف گوشوں سے آنے والے واضح اور مخالفانہ دلائل اور تجزیوں پر سنجیدہ توجہ دنیا ایک ایسا شراکتی عمل ہے جس میں عوامی استدلال کے ذریعے جمہوریت کی فعلیت کے ساتھ بہت کچھ مشترک ہے جس کا کھوج اس سے پہلے لگایا جا چکا ہے۔[۳۰] دونوں بلاشبہ ایک چیز نہیں ہیں، کیونکہ جمہوریت کا تعلق اس سیاسی جائزے سے ہے۔ جو (اس تعبیر میں) ہمیں ''حکومت بذریعہ بحث'' کی طرف لے جاتا ہے جبکہ، فاصلاتی تناظرات پر توجہ دینے کے ذریعے غیر خود مرتکز اور غیر علاقائی تجزیے کو اختیار کرنا، بڑی حد تک معروضیت کے تقاضوں سے تحریک یافتہ ہوسکتا ہے۔ لیکن پھر بھی مشترکہ پہلو موجود ہیں اور بلاشبہ جمہوریت کے تقاضوں کو بھی (کم از کم ایک تعبیر میں) سیاسی عمل کی معروضیت میں اضافہ کرنے کے طریقوں کے طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔[۳۱] اس تناظر میں یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ عالمی انصاف کے تقاضوں کے لیے اور نیز عالمی جمہوریت کے تقاضوں اور نوعیت کے لیے ان ادراکات کے مفاہیم کیا ہیں۔

یہ نکتہ اکثر واضح موزونیت کے ساتھ اٹھایا جاتا ہے کہ قابل پیشن بینی مستقبل میں ایک عالمی ریاست کا حصول حقیقتاً ناممکن ہے، فلہٰذا بدلیلِ محکم تر ایک عالمی جمہوری ریاست کا حصول حقیقتاً ناممکن ہے۔ بلاشبہ ایسا ہی ہے لیکن پھر بھی اگر جمہوریت کو عوامی استدلال کے مفہوم میں دیکھا جائے تو پھر عالمی جمہوریت کے عمل کو غیر معین سرد خانے میں نہیں ڈالنا چاہئے۔ وہ آوازیں جو ایک فرق پیدا کر سکتی ہیں مختلف ذرائع سے آتی ہیں، بشمول عالمی اداروں اور ساتھ ہی ساتھ کم رسمی ابلاغات اور تبادلہ ہائے خیال کے۔ یہ اظہارات، یقیناً عالمی دلائل کے مقصد سے مکمل نہیں ہیں لیکن یہ حقیقی وجود رکھتے ہیں اور کسی حد تک موثر پن سے کام کرتے ہیں اور نہیں ایسے اداروں کی مدد کر کے مزید موثر بنایا جا سکتا ہے، جو معلومات کو پھیلانے میں مدد کرتے ہیں اور سرحدوں کے آر پار بحث کے مواقع میں اضافہ کرتے ہیں۔ ذرائع کی کثرتیت، عالمی جمہوریت کے دائرے میں جیسا کہ اسے اس روشنی میں دیکھا جاتا ہے، مزید اضافہ کرتی ہے۔

یہاں بہت سے اداروں کا ایک کردار ہے، بشمول اقوام متحدہ اور اس کے ساتھ منسلک اداروں کے لیکن شہریوں کی تنظیمات کے رضاکارانہ کام، بہت سی این جی اوز کے کام اور خبری میڈیا کے متعدد حصوں کے کام کا بھی اس میں کردار ہے۔ بہت سے ایسے فعالیت پسند افراد جو اکٹھے کام کر رہے ہوں کی طرف سے لیے جانے والے پہل کاری کے اقدامات کا بھی ایک اہم کردار ہے۔

ہوسکتا ہے واشنگٹن اور لندن، عراق میں اتحادی حکمت عملی پر وسیع پیمانے پر پھیلی ہوئی تنقید سے پریشان ہوتے ہوں، بالکل اسی طرح جس طرح پیرس اور ٹوکیو، نام نہاد "عالمیت مخالف" احتجاجات کے حصوں میں عالمی کاروبار کی قابلِ ویدِ رسوائی سے دہشت زدہ ہوئے ہوں گے ـــــ عالمیت مخالف تنظیم آج دنیا کی سب سے زیادہ عالمی حیثیت کی تنظیموں میں سے ایک ہے۔ وہ نکات جو احتجاج کار اٹھاتے ہیں ہمیشہ معقول نہیں ہوتے (بعض اوقات بالکل بھی نہیں) لیکن ان میں بہت سے بہت برمحل سوالات پوچھتے ہیں اور اس طرح عوامی استدلال میں مثبت حصہ ڈالتے ہیں۔

عالمی تعلقات کے مفادات کی تقسیم، نہ صرف داخلی پالیسیوں پر منحصر ہے، بلکہ مختلف بین الاقوامی سماجی انتظامات پر بھی، جس میں تجارتی معاہدات، سندِ تحفظِ ایجادات کے قوانین، عالمی صحت کے بارے میں اقدامات، بین الاقوامی تعلیمی شرائط، تکنیکی پھیلاؤ کی سہولیات، ماحولیاتی اور آب و ہوا کی پابندیاں، جمع شدہ قرضوں کے ساتھ نمٹنا (جو اکثر اوقات ماضی کے غیر ذمہ دار فوجی حکمرانوں کی طرف سے لئے گئے اور تصادمات اور مقامی جنگوں کو روکنا شامل ہیں۔ یہ تمام واضح طور پر قابلِ مباحثہ مسائل ہیں جو عالمی مکالمے کے لیے ثمرآور موضوعات ہو سکتے ہیں بشمول اس تنقید کے جو دور سے آئے یا نزدیک سے۔)[۳۲]

فعال عوامی احتجاج، خبروں پر تبصرے اور کھلا بحث مباحثہ ان طریقوں میں سے چند ہیں جن سے عالمی جمہوریت کی پیروی کی جاسکتی ہے، بغیر عالمی ریاست کا انتظار کیے بھی۔ آج چیلنج، اس پہلے سے روبہ عمل شراکتی عمل کو مضبوط کرنے کا ہے، جس پر عالمی انصاف کی پیروی کا بڑی حد تک دارومدار ہوگا۔ یہ قابلِ نظر اندازی مقصد نہیں ہے۔

معاہدہ عمرانی بنام سماجی انتخاب

اگر عوامی استدلال پر انحصار، انصاف کے اس نقطۂ نظر کا جو اس کتاب میں پیش کیا گیا ہے، ایک اہم پہلو ہے، تو ایسے ہی وہ ہیئت ہے جس میں انصاف کے سوالات پوچھے جاتے ہیں۔ جیسا کہ میں نے استدلال کیا ہے، اس چیز کو جسے میں "ماورائی اداریت" کہتا رہا ہوں۔ جو معاصر سیاسی فلسفے میں، انصاف کے بہت سے مروجہ نقطۂ ہائے نظر کی نشاندہی کرتا ہے، بشمول راؤلز کے نظریہ انصاف بطور منصفی کے۔ انصاف کے سوالات کو درج ذیل پر فوکس کرنے کی جگہ لینے کے لیے بہت مضبوط کیس ہے، اول سماجی حاصل شدہ نتائج کے جائزوں پر، یعنی اس چیز پر جو حقیقتاً واقع ہوتی ہے

(بجائے محض اداروں اور انتظامات کے جائزے پر) اور دوم انصاف کے بڑھاوے کے تقابلی مسائل پر (بہ نسبت محض کامل منصفانہ اور انتظامات کا تعین کرنے کی کوشش کرنے کے) اس پروگرام کی پیروی جس کا خاکہ تعارف میں پیش کیا گیا تھا، اس پوری کتاب میں کی گئی ہے، کھلے عوامی استدلال میں غیر جانبداری کے تقاضوں کا استعمال کرتے ہوئے۔

اس کتاب میں قائم کیا گیا نقطۂ نظر سماجی انتخاب کے نظریے سے کافی متاثر ہے (جو کنڈورسیٹ کی طرف سے اٹھارہویں صدی میں شروع کیا گیا اور ہمارے اپنے وقت میں کینتھ ایرو کی طرف سے پختہ طور پر مسلم کیا گیا) اور جیسا کہ سماجی انتخاب کا شعبہ کرتا ہے، یہ نقطۂ نظر مختلف سماجی حاصل شدہ نتائج کے جائزے کے تقابلات کرنے پر توجہ مرکوز کرتا ہے۔ (۳۳) اس سلسلے میں، اس نقطۂ نظر کی ایڈم سمتھ، جیریمی بینتھم، جان سٹورٹ مل اور کارل مارکس اور دوسروں کے کاموں کے ساتھ اہم مشابہتیں ہیں۔ (۳۴)

جہاں اس نقطۂ نگاہ کی جڑیں ماضی کی طرف خرد افروزی کی طرف جاتی ہیں اس میں اس دور میں پھلنے پھولنے والی ایک اور روایت کے ساتھ ایک اہم تقابل ہے۔ معاہدہ عمرانی کے تصور کے مفہوم میں انصاف کے بارے میں استدلال کے شعبے کے ساتھ۔ معاہداتی روایت ماضی میں کم از کم تھامس ہابز تک جاتی ہے لیکن اس میں لاک، روسو اور کانٹ کی طرف سے اور ہمارے عہد میں راوٗلز سے لے کر نوزک، گاتھئے، ڈوورکن اور دوسرے اہم فلسفی نظریہ سازوں تک کی طرف سے اہم خدمات انجام دی گئی ہیں۔ معاہدہ عمرانی کے نقطۂ نظر کو اپنانے کی بجائے سماجی انتخاب کے نقطۂ نظر کو اپنانے میں یقیناً میرا مقصد انصاف کے اول الذکر نقطۂ نظر سے پیدا شدہ فہم اور روشنی سے انکار کرنا نہیں ہے۔ تاہم اگرچہ معاہدۂ عمرانی کی روایت بہت خرد افروز ہے، لیکن میں نے یہ استدلال کیا ہے کہ ایک نظریہ انصاف کو ایک موزوں دسترس سے سہارا مہیا کرنے میں اس کی کمزوریاں اس قدر شدید ہیں کہ آخر کار یہ جزوی طور پر انصاف کے بارے میں استدلال کے راستے میں ایک رکاوٹ ثابت ہوتا ہے۔

انصاف کا وہ نظریہ، جسے اب سب سے زیادہ استعمال کیا گیا ہے اور جس نے موجودہ تصنیف کے لیے ایک نقطۂ انحراف کا کام انجام دیا ہے، بلاشبہ جان راوٗلز کی طرف سے پیش کردہ نظریہ انصاف بطور منصفی ہے۔ اگرچہ راوٗلز کے وسیع سیاسی تجزیے کے اور بہت سے عناصر ہیں، اس کا انصاف بطور منصفی منصفانہ اداروں کے تعین کے ساتھ براہِ راست متعلق ہونے کی خصوصیات رکھتا ہے۔

یہاں ایک ماورائیت ہے، اگر چہ (جیسا کہ پہلے بحث کی گئی) راوَلز نے تقابلی مسائل پر بھی خرد افروز آراء دیں اور ایک کامل منصفانہ معاشرے کی نوعیت پر ممکنہ اختلافاتِ رائے پر توجہ دینے کی بھی کوشش کی۔

راوَلز نے اداروں پر اپنے اصول ہائے انصاف کے نفس مضمون کے طور پر فوکس کیا۔ تاہم اداراتی انتخاب پر اس کی توجہ کا ارتکاز، سماجی حصولِ نتائج میں اس کی دلچسپی کے فقدان کو ظاہر نہیں کرتا۔ راوَلز کے ''انصاف بطور منصفی'' میں سماجی حصولِ نتائج کے بارے میں یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ان کا تعین منصفانہ اداروں اور تمام لوگوں کی طرف سے مکمل طور پر تعمیلی طرزِ عمل کے اشتراک سے ہوگا، جس سے اداروں سے صورتِ ہائے حال کی طرف قابل پیش بینی تبدیلی واقع ہوگی۔ یہ چیز مثالی اداروں اور جوابی طور پر مثالی طرزِ عمل کے اشتراک کے ساتھ ایک کامل منصفانہ معاشرے کے حصول کی راوَلز کی کوشش سے متعلق ہے۔ ایک ایسی دنیا میں جہاں طرزِ عمل کے ایسے انتہائی سخت گیر طریقے لاگو نہ ہوں تو کئے گئے اداراتی انتخابات اس قسم کے معاشرے کی تخلیق نہیں کر سکیں گے، جو کامل منصفانہ نظر آنے کے مضبوط دعاوی رکھتا ہو۔

اختلافات اور اشتراکات

Leviathan میں ایک یادگار رائے میں تھامس ہابز نے ذکر کیا کہ لوگوں کی زندگیاں ''گھناؤنی'' وحشیانہ اور مختصر ہیں۔ یہ 1651ء میں ایک نظریہ انصاف کے لیے ایک اچھا نقطۂ آغاز تھا اور مجھے ڈر ہے کہ آج بھی یہ ایک نظریہ انصاف کے لیے ایک اچھا نقطۂ آغاز ہے، کیونکہ دنیا بھر میں بہت سے لوگوں کی زندگیوں کے آج بھی ٹھیک وہی خوفناک خدوخال ہیں، باوجود بعض دوسرے معاملات میں حقیقی مادی ترقی کے۔ بلاشبہ یہاں پیش کئے گئے نظریے کا زیادہ تر حصہ لوگوں کی زندگیوں، صلاحیتوں اور محرومیوں اور پابندیوں سے متعلق ہے۔[۳۵] اگرچہ ہابز نے انسانی محرومیوں کی اپنی پرزور تعریف سے ایک معاہدہ عمرانی کے مثالی نقطۂ نظر کی طرف پیش رفت کی (جس کی کمزوریوں پر میں نے بحث کرنے کی کوشش کی ہے) لیکن بلاشبہ ان زندگی کو بڑھاوا دینے والے محرکات کے بارے میں کوئی شک نہیں ہو سکتا جنہوں نے ہابز میں جذبہ پیدا کیا۔

تقریباً یہی چیز راوَلز یا ڈوورکن یا نیگل کے نظریہ ہائے انصاف کے بارے میں آج کہی جا سکتی ہے، مثال کے طور پر اگرچہ رسمی طور پر انہوں نے اپنے اصول ہائے انصاف کو بعض خاص انتظامات اور ضوابط کے ساتھ سہارا دیا ہے (اور اس طرح ''نیتی'' کی طرف جاتے ہوئے بجائے ''نیائے''

کے) براہِ راست سماجی حصول نتائج اور انسانی زندگیوں اور آزادیوں کے ساتھ سہارا دینے کے۔
غیر مساوی نظریہ ہائے انصاف کے درمیان روابط کا جائزہ سختی سے لینا ضروری ہے کیونکہ مختلف نظریات کے بارے میں بحثوں میں فوکس کا رجحان بجائے مشابہتوں کے اختلافات پر ہوتا ہے۔ (۳۶)

جب یہ کتاب مکمل ہونے والی ہے تو میں اس بات کو محسوس کرتا ہوں کہ میں بھی بڑی حد تک اس تجزیاتی ترغیب کا شکار ہوا کہ میں نے فرقوں پر توجہ مرکوز کی اور تفاوتوں کو نمایاں کیا لیکن پھر بھی سب سے اول انصاف کے ساتھ منسلک ہونے میں ایک اہم مشترکہ دلچسپی موجود ہے۔ قطع نظر اس کے کہ ہمارے نظریہ ہائے انصاف ہمیں کہاں لے جاتے ہیں، ہم سب کے پاس، ان کے ارد گرد حالیہ ذہنی سرگرمی کے لیے ممنون ہونے کی وجوہات ہیں جن کی پہل اور تحریک اس میدان میں جان راوٗلز کی پہل کاری کی تحریک سے ہوئی، جو 1958ء میں اس کے ممتاز مقالے (''انصاف بطور منصفی'') سے ہوئی۔

فلسفہ ان مختلف موضوعات پر جن کا انسانی زندگیوں کی عدم آزادیوں محرومیوں اور ناانصافیوں کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا ایک غیر معمولی طور پر دلچسپ اور اہم کام تخلیق کر سکتا ہے اور کرتا ہے۔ یہ ویسا ہی ہے جیسے اسے ہونا چاہئے اور انسانی تجسس کے ہر میدان میں ہمارے ادراک کے افق کی توسیع اور پختگی پر مسرور ہونے کو بہت کچھ ہے، تاہم، فلسفہ ان اقدار اور ترجیحات اور ساتھ ہی ساتھ ان انکاروں زیر دستیوں اور اہانتوں پر جن کا انسان دنیا بھر میں شکار ہوتے ہیں، غور وفکر میں مزید نظم و ضبط اور وسیع تر دسترس لانے میں ایک کردار بھی ادا کر سکتا ہے۔ نظریہ ہائے انصاف کا مشترکہ عہد یہ ہے کہ ان مسائل کو سنجیدگی سے لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ وہ دنیا میں انصاف اور ناانصافی کے بارے میں عملی استدلال کے مفہوم میں کیا کر سکتے ہیں۔ اگر دنیا کے بارے میں علمیاتی تجسس ایک ایسا رجحان ہے جو بہت سے لوگ رکھتے ہیں تو نیکی، سچائی اور منصفی کے بارے میں فکر مندی کا بھی ہمارے ذہنوں میں۔ واضح یا چھپا ہوا۔ ایک طاقتور وجود ہے۔ انصاف کے مختلف نظریات، ہوسکتا ہے اس معاملے کے صحیح استعمال کو پانے کے بارے میں ایک دوسرے سے متقابل ہوں، لیکن وہ ایک ہی پر چول میں دلچسپی رکھنے کے اہم پہلو میں شراکت دار ہیں۔

بہت سال پہلے، ایک بجا طور پر معروف مقالے بعنوان ''ایک چمگادڑ ہونا کیسا ہے؟'' تھامس نیگل نے ذہن وجسم کے موضوع پر کچھ بنیادی تصورات پیش کیے۔ (۳۷) ایک نظریہ انصاف کی پر چول کا

ایک ایسے ہی سوال سے کچھ تعلق ہے: ''ایک انسان ہونا کیسا ہے؟'' اپنے مقالے میں نیگل بھی درحقیقت انسانوں سے دلچسپی رکھتا تھا اور محض معمولی سی چمگادڑوں کے ساتھ۔ اس نے شعور اور ذہنی مظہر کو مطابقت پذیر جسمانی مظہر کے مفہوم میں دیکھنے کی کوشش سے سمجھنے کی موزونیت کے خلاف زوردار طریقے سے استدال کیا (جیسا کہ بہت سے سائنسدانوں اور کچھ فلسفیوں کی طرف سے کوشش کی گئی ہے) اور خاص طور پر اس نے شعور کی نوعیت کو ان روابط سے ــــــ مسبب یا متلازم ــــــ علیحدہ کیا، جو اسے جسمانی افعال سے منسلک کرسکتے ہیں۔ (۳۸) یہ اختلاف باقی ہیں اور میرے یہ پوچھنے کی کہ انسان ہونا کیسا ہے، وجہ مختلف ہے۔ اس کا تعلق ان احساسات، معاملات اور ذہنی صلاحیتوں سے ہے جن میں ہم بطور انسان شراکت دار ہیں۔

یہ استدال کرنے میں کہ ایک نظریہ انصاف کی پیروی کا، اس قسم کی مخلوقات کے ساتھ جس قسم کی ہم انسان ہیں، کچھ سروکار ہے، میرا مقصد ہرگز یہ نہیں ہے کہ نظریہ ہائے انصاف کے درمیان بحیثیں فطرتِ انسانی کے خدوخال کی طرف واپس جا کر موزوں طور پر سمیٹی جاسکتی ہیں بلکہ اس حقیقت پر توجہ دینا ہے کہ انصاف کے متعدد نظریات اس بارے میں کہ انسان ہونا کیسا ہے کچھ مشترکہ مفروضات میں شراکت دار ہیں۔ ہوسکتا تھا کہ ہم ایسی مخلوقات ہوتے جو ہمدردی سے عاری ہوتی، دوسروں کے دکھ اور تذلیل سے غیر متاثر آزادی سے لاپرواہ اور اس سے کم اہم نہیں ــــــ استدلال کرنے، دلیل دینے اختلاف رائے کرنے اور متفق الرّائے ہونے سے لاپرواہ ہوتے۔ انسانی زندگیوں میں ان خدوخال کا مضبوط وجود ہمیں اس بارے میں کچھ زیادہ نہیں بتاتا کہ کون سا مخصوص نظریہ انصاف انتخاب کیا جائے لیکن یہ اس بات کی نشاندہی ضرور کرتا ہے کہ انصاف کی عمومی پیروی کو انسانی معاشرے سے جڑ سے اکھاڑ پھینکنا مشکل ہوگا، اگرچہ ہم اس پیروی میں مختلف طریقوں سے جاسکتے ہیں۔

میں نے ان انسانی صلاحیتوں کے وجود کا خاصا استعمال کیا ہے جن کا ابھی ابھی ذکر کیا گیا ہے (مثال کے طور پر ہمدردی کرنے اور استدلال کرنے کی صلاحیت) اپنی دلیل کو بڑھاوا دینے میں اور اسی طرح دوسرے لوگوں نے اپنے نظریہ ہائے انصاف کو پیش کرنے میں کیا ہے۔ یہاں مختلف نظریات کے درمیان اختلافات کا کوئی خودکارانہ حل نہیں ہے، لیکن یہ سوچنا باعث تسکین ہے کہ نہ صرف مختلف نظریہ ہائے انصاف کے حامی ایک مشترکہ پیروی میں شراکت دار ہیں، بلکہ وہ ان مشترکہ انسانی خصوصیات کا بھی استعمال کرتے ہیں جو ان کے متعلقہ نقطۂ ہائے نظر میں پنہاں

استدلال میں نمایاں ہوتے ہیں۔ ان بنیادی انسانی صلاحیتوں کی وجہ سے سمجھنا ـــــ ہمدردی کرنا استدلال کرنا ـــــ ضروری نہیں ہے کہ لوگوں کا مقدر ناگزیر طور پر ابلاغ اور تعاون کے بغیر تنہا زندگیاں ہوں۔ یہ بات خاصی بری ہے کہ اس دنیا میں جس میں ہم رہتے ہیں ایک یا دوسری قسم کی اس قدر زیادہ محرومی ہے (بھوک کے ہونے سے لے کر استبداد کا شکار ہونے تک) یہ بات اور بھی زیادہ خوفناک ہوگی اگر ہم رابطہ کرنے، جواب دینے اور جھگڑا کرنے کے قابل نہ ہوں۔

جہاں ہابز نے ''قابلِ نفرت'' وحشیانہ اور مختصر زندگیاں رکھنے میں انسانوں کی خوفناک صورتِ حال کا حوالہ دیا، وہیں اس نے اسی فقرے میں ''تنہا'' ہونے کی پریشان کا مصیبت کی طرف بھی اشارہ کیا۔ تنہائی سے فرار نہ صرف انسانی زندگی کے معیار کے لیے اہم ہوگا، بلکہ یہ طاقتور طریقے سے ان دوسری محرومیوں کو سمجھنے اور ان کا جواب دینے میں بھی اپنا حصہ ڈالے گا جن کا انسان شکار ہیں۔ یہاں یقیناً ایک بنیادی مضبوطی ہے جو اس دلچسپی کے لیے ایک تکملہ ہے جس میں نظریہ ہائے انصاف مصروف ہیں۔

حواشی

(۱) غیر موزوں طور پر جائزہ لیے گئے نظریات اور ان کے ممکنہ خطرناک اثرات کے درمیان تعلق پر دیکھئے سبینا الکائر کی:

Development: A Misconceived Theory Can Kill in Christopher W.Morris, Amertya Sen, Contemporary Philosophy in Focus Serious (Cambridge: Cambridge Universty Press, Forthcoming in 2009).

(۲) قحطوں اور خوراک کے استحقاق کی ناکامیوں (بخلاف مجموعی طور پر خوراک کی کمی کے) کا تجزیہ میرے مضمون

Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation (Oxford: Clarendon Press, 1981).

خوراک کے کھوئے ہوئے استحقاقات کو دوبارہ زندہ کرنے کے ذرائع و وسائل کا، مثال کے طور پر عوامی کام کے پروگراموں کے ذریعے، کھوج بھی ژاں ڈریز کے ساتھ میرے مشترکہ کام

Hunger and Public Action (Oxford clarendon Press 1989).

میں لگایا گیا ہے۔ دنیا بھر میں حال ہی کی بہت سی مثالیں ایسی ہیں جن میں شدید خوراک کی قلت کا عوامی پالیسی کے ذریعے فاقہ کشی کے سبب کا استحقاق دیتی ہیں، نچلی سطح کے مشتعل اذہان نے معاملات کوتقریباً زیادہ صحیح کرلیا بہ نسبت ریکارڈ و اور مل کے نفیس ذہنوں کے۔

(۳) پوری دنیا میں حقیقی تجربات کے تجربی مطالعات پر مبنی، مختلف قسم کی عدم آزادیوں کوختم کرنے میں خوب سوچی سمجھی عوامی پالیسی کے موثر پن پر بشمول فاقہ زدگی کی عدم آزادی کے میری کتاب

Development as Freedom (New York: Knopf, 1999).

میں بحث کی گئی ہے۔

نیز دیکھئے، ڈان بانک کی

Starvation and India,s Democracy (London:Routledge, 2007).

(۴) میں نے اس کتاب میں اس سے پہلے وول سٹون کرافٹ کی کتابوں کا خاصا استعمال کیا ہے اوران پر بحث کی ہے۔

Mary, Mary, Quite Contrary: Mary Wolstonecraft and Contemporary Social Sciences, Feminist Economics, II (march 2005).

(۴) آزادی طلب کرنے والے سفید فام امریکیوں کی آزادی کی حمایت کرتے ہوئے غلامی کے موضوع کو نظرانداز کرنے پر ایڈمنڈ برک پر میری وول سٹون کرافٹ کی غصیلی تنقید پر باب نمبر 5، غیر جانبداری اورمصروفیت میں بحث کی گئی۔

(۵) جیسا کہ باب نمبر 5 میں بحث کی گئی، اخلاقی اور سیاسی دعاوی کے فہم اور جائزے میں ابلاغ اور اظہار کا بہت اہم کردار ہے۔ اس پر مزید دیکھئے جورگن ہیبر مانس کی۔

Justification and Application Remarks on Discourse Ethics, Translated by Cairan Cronin (Cambridge MA: MIT Press, 1993).

(۶) عقلیت اور معقولیت کے تقاضوں کا جائزہ باب نمبر 8، عقلیت اور دوسرے لوگ اور نمبر 9 ''غیر جانبدارانہ دلائل کی کثرت'' میں لیا گیا۔

(۷) دیکھئے خصوصی طور پر باب نمبر 1 ''عقلیت اور معروضیت'' نمبر 5 غیر جانبداری اور معروضیت باب نمبر 9،

''غیر جانبدارانہ دلائل کی کثرت''۔

(۸) سمتھ

The Theory of Moral Sentiments, Revised edn, 1790, VII. II.2.14 (Repulished Oxford: Clarendon Press, 1976) P.299.

اگر چہ اپی کیورس ہی وہ واحد شخص ہے جس کا یہاں ذکر کیا گیا ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ سمتھ کے ذہن میں اس کا قریبی دوست ڈیوڈ ہیوم بھی ہو، موخر الذکر کے ابتدائی افادیتی رجحانات کو مدنظر رکھتے ہوئے۔ بلاشبہ بینتھم ہیوم کی نسبت اس بیان میں زیادہ آسانی سے فٹ بیٹھے گا۔

(۹) اس سوال پر باب نمبر 11 ''زندگیاں اور آزادیاں اور صلاحیتیں'' میں مختلف صلاحیتوں کی اضافی اہمیت کا اندازہ لگانے کے خصوصی تناظر میں بحث کی گئی۔

(۱۰) مساوات اور آزادی کے توسیع تر خیالات کے اندر ناگزیر کثرتیت کا جائزہ باب نمبر 14 ''مساوات اور آزادی'' میں لیا گیا۔

(۱۱) اس مسئلے پر باب نمبر 4 ''آواز اور سماجی انتخاب'' میں بحث کی گئی۔

(۱۲) یہ موضوع گہرے طور پر ''قانونی تضادات میں شراکت داروں، کے خصوصی نتائج پر نامکمل نظریاتی اتفاقاتِ رائے پیدا کرنے کی کوشش کے رجحان سے متعلق ہے، جیسا کہ کاس سنسٹائن نے اپنے دوررس فکر کے حامل مضمون

Incompletely Theorized Agreements Harvard Law Review, 108 (May 1995).

میں بصیرت افروز طریقے سے بحث کی ہے۔ جبکہ سنسٹائن ایک عملی اتفاقِ رائے، بغیر اس نظریے پر اتفاقِ رائے کے جو اس انتخاب کے پیچھے موجود ہے، پر فوکس کرتا ہے (اور یہ بلاشبہ قانونی اور غیر قانونی فیصلوں میں ایک اہم مسئلہ ہے) لیکن میں اس سے متعلقہ قدرے مختلف سوال کی وضاحت کرنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ یہاں یہ استدلال کیا جا رہا ہے کہ تناظرات کا خاصا تباین داخلی طور پر ایک وسیع نظریے کے اندر سمویا جا سکتا ہے۔ جو جزوی طور پر مکمل درجہ بندیوں کو جنم دیتا ہے جو مناسب فیصلوں کو (اگر بہترین فیصلوں کو نہیں تو) واضح طور پر مسترد شدہ تجاویز سے علیحدہ کرنے میں مدد دیتی ہے۔

(۱۳) تاہم نقطۂ ہائے نظر کے ناقابل حل تنوع کی پذیرائی ایک آخری حربہ ہے، بجائے اولین انتخاب کے کیونکہ تمام اختلافاتِ رائے کا پہلے تنقیدی جائزہ لیا جانا چاہیے جیسا کہ باب نمبر 1 ''عقلیت اور

معروضیت''، میں بحث کی گئی۔

(۱۴) جب وہ تقاطع جو کثیر پیمانوں کے باقی بچ رہنے سے ابھرتا ہے اپنے اندر نا کاملیت رکھتا ہو تو واضح فیصلوں کی قلمرو کی شناخت میں خوب متعین ریاضیاتی حل ہوتے ہیں۔ جس پر دیکھئے میری کتاب:

Collective Choice and Social Welfare (San Francisco, CA: Holden- Day 1970; repulished, Amsterdam: North Holland, 1979); also, Interpersonal Aggregation and Partial Comparability; Econometrica, 38 (1970), and Maximization and the Act ofChoice; Econometrica, 65, (1997).

(۱۵) یہاں واضح طور پر عقلیت کے اور معقولیت کے تقاضوں کے درمیان امتیاز کے ساتھ ایک تعلق ہے جن پر باب نمبر 8 ''عقلیت اور دوسرے لوگ'' اور باب نمبر 9 'غیر جانبدارانہ دلائل کی کثرتیت' میں بحث کی گئی۔ اس فرق کی راؤلز میں جڑیں ہیں لیکن یہاں اس کے استعمال میں غیر جانبدارانہ دلائل کی بقا پذیر کثرتیت کی پذیرائی زیادہ ہے بہ نسبت اس کے جسے راؤلز کے اصول ہائے انصاف میں سمویا گیا ہے (جیسا کہ باب نمبر 2 ''راؤلز اور اس سے آگے'' میں بحث کی گئی)۔

(۱۶) عقلی انتخاب اس بات کا تقاضا کرے گا کہ برتر لیکن باہمی طور پر ایک دوسرے کا درجہ بندی میں آمنا سامنا کئے بغیر —— متبادلات میں سے کوئی ایک متبادل چن لیا جائے بجائے اس کے کہ ایک واضح طور پر کم تر غیر متبدل صورت حال کے ساتھ چپکا جائے، اس غیر فیصلہ کن صورتِ حال کے نتیجے کے طور پر جو اس سے متعلق ہے کہ ٹھیک کون سے برتر متبادل کو اختیار کیا جائے۔ یہاں بوری ڈانکے گدھے کی پرانی کہانی سے حاصل ہونے والا ایک سبق ہے۔ گدھا یہ تعین کرنے میں ناکام ہو گیا کہ اس کے سامنے پڑے ہوئے گھاس کے گٹھوں میں سے کون سا بہتر تھا اور غیر متعین تذبذب کی مہربانی سے فاقے سے ہلاک ہو گیا۔ معقولیت اور عقلیت کے تقاضوں مع نامکمل درجہ بندیوں کے پر میرے مضمون میں بحث کی گئی ہے۔

Maximization and the Act of Choice; Econometrica 65 (1997), and Rationality and Freedom (Cambridge , MA: Harvard Universty Press 2002).

(۱۷) ان مسائل پر ابواب نمبر 5، غیر جانبداری اور معروضیت اور نمبر 6، ''بند اور کھلی غیر جانبداری'' میں بحث

کی گئی۔ آج ہم دنیا کی تاریخ کے اس دور میں رہ رہے ہیں جو عجیب طریقے سے جنگ اور امن کے ذریعے باہمی طور پر مربوط ہے۔ بلاشبہ جیسا کہ ایرک ہابس بام نے ذکر کیا ہے، ''بیسویں صدی میں جنگ اور امن کے موضوع پر لکھنا آسان تر ہوگا، اگر ان دونوں کے درمیان اختلافات اسی طرح واضح رہے جس طرح کہ صدی کے آغاز میں سمجھا جاتا تھا'' (ہابس بام:)

Globalization, Democracy and Terrorism (London: Little Brown & Co,2007) P.19)

نیز دیکھئے:

Geir Lundestad and Olan NJ l stad (eds) War and Peace in the 20th century and Beyond (London: World Scientific 2002), and in the 20th century and Beyond (London: World Scientific 2002 , and chris patten, What next? Surviving the Twenty first Century) (London Allan, 2008).

(۱۸) مقامی انصاف کے لیے عالمی انصاف کی مناسبت پر کنگ کی رائے کے پس منظر کے لیے دیکھئے:

The Autobiography of Martin Luther King Jr. edited by Clayborne Carson (New York:Werner Books 2001).

(۱۹) اس پر باب نمبر 7 ''مقامیت'' ''مناسبت'' اور دھوکہ میں بحث کی گئی ہے۔

(۲۰) سمتھ کے ''غیر جانبدار تماشائی'' کے نقطۂ نظر کا جائزہ باب نمبر 6 ''کھلی اور بند غیر جانبداری'' میں لیا گیا۔ اس بات کو تسلیم کرنا اہم ہے کہ سمتھ کی طرف سے غیر جانبدار تماشائی کی ترکیب سوالات شروع کرنے کے لیے استعمال کی گئی ہے، بجائے ایک بحث کو ایسے فارمولائی جواب سے بند کرنے کے جو مبینہ طور پر غیر جانبدار تماشائی کو بطور ایک متعین ثالث کے دیکھنے سے اخذ کیا گیا ہے۔ سمتھ کے لیے ''وہ غیر جانبدار تماشائی'' جو بہت سے برمحل سوالات پیدا کرتا ہے، غیر جانبدار استدلال کے نظم کا ایک حصہ ہے اور اسی مفہوم میں اس تصور کو اس کتاب میں استعمال کیا گیا ہے۔

(۲۱) مثال کے طور پر دیکھئے ریاستہائے متحدہ کے جنوب میں غلاموں کی مارکیٹوں کے ارد گرد کے تصورات کا والٹر جانسن کا مطالعہ:

Soul of Soul: Life Inside the Antebellum Slave Market (Cambridge, MA: Harvard Universty Press,1999)

(۲۲) اس پر دیکھئے میری تحریریں:

The Many Faces of Gender Inequality; The New Republic, 522 (17 September 2001) and Frontline, 18 (2001).

(۲۳) ایمنسٹی انٹرنیشنل کی رپورٹ یہ ہے کہ 2008ء میں معلوم طور پر پھانسی میں ایران میں (346) سعودی عرب میں (102) ریاستہائے متحدہ (37) اور پاکستان میں (36) لوگوں کو پھانسی دی گئی۔ شمالی اور جنوبی امریکا کے کل دونوں براعظموں میں ''صرف ایک ریاست'' ''ریاستہائے متحدہ'' ہے (جو کہ) مسلسل پھانسی دیتی ہے، (رپورٹ یہ کہتی ہے کہ پھانسی پوری دنیا میں دگنی ہوگئی) (New York Times 25 March 2009)

(۲۴) Roper V. Simmons 543 US.551,2005

(۲۵) سپریم کورٹ کے بعض ججوں کے برخلاف، جنھوں نے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا کہ یو ایس میں قانونی فیصلے کرنے میں غیر ملکیوں اور ان کے جائزوں کی طرف توجہ دینا غلط ہے، امریکہ کا عام معاشرہ غیر ملکیوں کے خیالات کو نظرانداز کرنے پر مصر نہیں ہے (یسوع مسیح سے لے کر موہن داس گاندھی اور نیلسن منڈیلا تک) جن کا آج قانون اور انصاف کے تقاضوں پر اثر ہے۔ اس بات پر زور دینا ایک خاصا تخصیصی مقدمہ ہے کہ جہاں جیفرسن کے لیے غیر ملکیوں کے دلائل سے متاثر ہونا بالکل ٹھیک تھا، وہاں اب کانوں کو یو ایس سے باہر پیش کئے جانے والے دلائل کے لیے بند کر لینا چاہئے۔

(۲۶) بلاشبہ سزائے موت کے استعمال کے حق میں دلائل کے جائزے کو جاری رکھنے کے لیے بھی ایسا ہی کیس ہوگا، جو ہو سکتا ہے یو ایس اے یا چین یا کسی اور ایسے ملک سے ابھرے جو سزا کے اس نظام کا حقیقی استعمال کرتا ہے۔

(۲۷) دیکھئے باب نمبر 15، ''جمہوریت بطور عوامی استدلال''، نمبر 16 ''جمہوریت کا عمل''، اور نمبر 17 ''حقوق انسانی اور عالمی تقاضے''۔

(۲۸) دیکھئے باب نمبر 15 ''جمہوریت بطور عوامی استدلال''

(۲۹) جس طرح انصاف کے جائزے میں' جن میں تقابلات کا کیس مضبوط ہوتا ہے' (جیسا کہ اس ساری کتاب میں استدلال کیا گیا ہے)' عین اسی طرح جمہوریت کے لیے بھی مرکزی سوال اتنا زیادہ ایک متصورہ کامل جمہوریت کی تعریف نہیں ہے (خواہ اس بات پر اتفاق بھی ہو جائے کہ یہ کیسی ہوگی)' بلکہ یہ ہے کہ جمہوریت کی دسترس اور قوت میں اضافہ کیسے کیا جا سکتا ہے۔
نیز دیکھئے ابواب 15 'جمہوریت بطور عوامی استدلال' اور 16 'جمہوریت کا عمل'

(۳۰) اس سے ماقبل نظرانداز شدہ اقوام کی طرف سے آنے والی آوازوں کا عالمی دائرہ اس دنیا میں جسے فرید زکریا بعداز امریکی دُنیا کہتا ہے، بہت بڑی تبدیلی واقع ہو رہی ہے:

Zakaria, The Post American World (New York: W.W.Norton 4 Co, 2008), P.1)

یہ یقیناً ایک اہم تبدیلی ہے، لیکن ابھی اس چیز کی ضرورت باقی ہے کہ حال ہی میں معاشی کامیابی میں آنے والے ممالک (بشمول مختلف طریقوں سے، چین، برازیل، ہندوستان اور دوسروں کے) کی طرف سے آنے والی آوازوں سے آگے جایا جائے، جواب زیادہ قوت سے بولتی ہیں، لیکن اکثر اوقات کم تر معاشی ترقی والے ممالک کے لوگوں کے مسائل اور خیالات کی نمائندگی نہیں کرتے (بشمول افریقہ کے بہت سے حصے اور لاطینی امریکہ کے بہت سے حصوں کے) علاوہ ازیں کسی بھی ملک میں اس بات کی ضرورت ہے کہ حکومتوں، فوجی لیڈروں، کاروباری رئیسوں اور دوسرے حاکمانہ حیثیت کے لوگوں کی آوازوں سے آگے جایا جائے جو سرحدوں کے آر پار بہ سہولت سماعت پا لیتے ہیں اور سول معاشروں اور دنیا بھر کے مختلف ممالک میں سول معاشروں اور کم طاقتور لوگوں کی طرف توجہ دی جائے۔

(۳۱) جدید سماجی انتخاب کے نظریے میں پہل کاری کا ڈالا جانے والا حصہ کینتھ ایرو کی کتاب

Social Choice and Individual values (New york: john Wicely, 1951),

کا ہے، لیکن اس کتاب میں پیش کیے گئے، ایرو کے حیرت انگیز ناممکنیت کے نظریے کے وقار اور دائرہ کار نے بہت سے قارئین کو یہ فرض کرنے پر مائل کیا کہ سماجی انتخاب کے نظریے کو ہمیشہ معقول سماجی انتخاب کے بارے میں ''ناممکنات'' سے نمٹنے میں مصروف رہنا چاہئے۔ درحقیقت، ایرو کی طرف سے استعمال کیا جانے والا ڈھانچہ اپنی کچھ چھوٹی چھوٹی لیکن موثر توسیعات کے ساتھ، تعمیری سماجی تجزیے کی بنیاد بھی بن سکتا ہے (اس پر دیکھئے میری کتاب)

Collective Choice and Social Welfare (San Fracisco, CA:Holden Day, 1970; Republished, Amsterdam: North Holland, 1979).

انصاف کے تجزیے کے لیے سماجی انتخاب کے نظریے کی استعمال پذیری اور خدمات پر باب نمبر 4 ''آواز اور سماجی انتخاب'' میں کی گئی۔

(۳۲) اس سے پہلے میں نے اس نقطۂ نظر اور انصاف کو بطور ''نیائے'' دیکھنے کی طویل ہندوستانی روایت کے مابین ایک مشابہت پر بحث کی ہے (نیائے جو کہ جامع نتائج پر توجہ مرکوز کرتا ہے) بجائے بطور ''نیتی'' کے دیکھنے کے (جو انتظامات اور اداروں پر فوکس کرتی ہے) اس پر دیکھئے تعارف اور نیز باب نمبر 3 ''ادارے اور افراد''

(۳۳) دیکھئے اس پر بحث تعارف میں اور باب نمبر 2 ''راوٗلز اور اس سے آگے'' میں۔

(۳۴) تاہم یہاں ایک رخنہ ہے (جیسا کہ اس سے پہلے ذکر کیا گیا) کیونکہ راوٗلز محرکات کی خاطر ناہمواریوں کو سمونے کے لیے اسے زائد از ضرورت بنانے کے لیے بے لوث طرزِ عمل کا تقاضا نہیں کرتا۔ ایسا اس کے بظاہر مساوات پسندی کے باوجود ہے، جو ہمیں یہ سوچنے پر مجبور کرے گی کہ اس نے ایک ایسے معاشرے کی بنیاد رکھی ہوگی، جو ایک کامل منصفانہ معاشرکا بہتر دعوے رکھنے کے لیے محرک سے منسلک ناہمواری سے پاک ہوگا۔ طرزِ عمل کے اپنے تقاضوں کو محرکات پر مبنی ناہمواریوں کی گنجائش رکھنے کے طریقے پر محدود کردینے سے (جس پر جی اے کوہن نے دلیل کے ساتھ شکایت کی ہے) راوٗلز تصوراتی نصب العین کی قیمت پر تجربیت کے ساتھ سمجھوتہ کر لیتا ہے لیکن طرزِ عمل کے ان سخت گیر مفروضات کے ساتھ جو درحقیقت راوٗلز بناتا ہے حقیقت پسندی کے سوالات اٹھتے ہیں۔ اس مسئلے پر باب نمبر 2 ''راوٗلز اور اس سے آگے'' میں بحث کی گئی تھی۔

(۳۵) دیکھئے باب نمبر 11 ''زندگیاں، آزادیاں اور صلاحیتیں'' لیکن ساتھ ہی ساتھ باب نمبر 10 ''حصول نتائج، نتائج اور عاملیت'' نمبر 12 میں ''صلاحیتیں اور وسائل'' نمبر 13 ''مسرت، بہبود اور نمبر 14 ''مساوات اور آزادی''۔

(۳۶) مثال کے طور پر جہاں میں بابرا ہرمین کے اس کے بقول ''اخلاقی خواندگی'' کے دائرہ کار اور اہمیت پر شاندار دلائل کو انتہائی بصیرت افروز پاتا ہوں وہیں میں اس کے اس دعوے کی مزاحمت کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ''اجنبیوں کی مدد کرنے کے سلسلے میں جس چیز کا تقاضا ہم سے انفرادی طور پر کیا جاتا ہے، اس کا بہت سا حصہ منصفانہ اداروں کی حمایت کرنے کی عمومی ذمہ داری کے تحت آتا ہے،

(Herman Moral Literacy Cambridge, M.A Harvard Universty Press, 2007), P.223).

آدمی یہ توقع کر سکتا ہے کہ انتہائی ضرورت مند اجنبی ملک میں اور بیرون ملک دوسروں کی طرف سے

منصفانہ خیال رکھنے کا کچھ براہِ راست دعویٰ رکھیں گے، محض ''منصفانہ اداروں کی مدد کرنے کی ذمہ داری کے ذریعے نہیں، خاص طور پر اس وقت جب منصفانہ ادارے،'' سماجی انصاف کے قریب قریب کانٹ والے یا آزاد روی والے بیان سے ماخوذ، جو قوم یا ریاست جیسی کسی چیز پر بنیاد رکھتے ہوں۔ (Herman P.222) انصاف کے اداراتی فوکس والے، فقط قوم یا ریاست کے اندر براہِ راست دسترس والے نقطۂ نظر پر ''تعارف'' میں اور ابواب 2 تا 7 میں بحث کی گئی۔

(۳۷) تھامس نیگل

What Is It Like to Be a Bat?

The Philosophical Review , 83 (1974).

(۳۸) موازنہ کیجیے مائیکل پولانی کی دلیل سے کہ بلند تر سطح پر اعمال کے ایک فہم کی توجیہ ان قوانین سے نہیں کی جا سکتی جو اس پر لاگو ہوتے ہوں ایک پست تر سطح بناتے ہوئے اور ماہرین حیاتیات کے غالب نقطۂ نظر ـــــ یہ کہ زندہ وظائف کی میکانکی تشریح، طبیعات اور کیمیا کے مفہوم میں ان کی تعبیر کرنے کے مترادف ہے۔

(The Tacit Dimension), (London: Routledge &Kegan Paul 1967).

جو امرتیا سین کے پیش لفظ کے ساتھ دوبارہ شائع ہوئی۔

(Chicago, IL: Universty of Chicago Press 2009), PP.41-2

حاشیہ جات

دیباچہ

1- حوالہ

2- ناانصافی کے احساس کے اہم کردار پر خوب تنقیدی بحث جوڈتھ این شکلار کی طرف سے کی گئی ہے۔ حوالہ

3- حوالہ۔ وہ انصاف کے اپنے تجزیے کو آگے بڑھاتا ہے اور کسی حد تک وسیع کرتا ہے۔ اپنی بعد کی مطبوعات میں جو درج ذیل کتاب سے شروع ہوتا ہے۔ حوالہ 4 تا 6 حوالہ جات

تعارف

1- حوالہ

2- یہ رائے مینسفیلڈ کے پہلے اول، ولیم مرلے کی طرف سے دی گئی جیسا کہ درج ذیل کتاب میں حوالہ دیا گیا۔ حوالہ

3- تا 5 حوالہ جات

6- ان مسائل پر زیادہ بھرپور انداز سے میرے درج ذیل مقالے میں بحث کی گئی ہے۔ (حوالہ) متعلقہ سوالات کے بارے میں مزید دیکھئے

(حوالہ جات)

7 تا 11 حوالہ جات

12- میں اس موضوع کی طرف باب نمبر 10 ''حصول نتائج'' نتائج اور عاملیت میں لوٹوں گا۔

13 تا —— 16 حوالہ جات۔

1-استدلال اور معروضیت

1 تا 2 حوالہ جات۔

3- خوبصورت طرزِ عمل کے بارے میں سوچنے کے مختلف طریقوں کے بارے میں میری درج ذیل کتاب میں مضامین 1 تا 6 میں غور کیا گیا ہے۔

(حوالہ)

4- اس پر اور متعلقہ مسائل پر دیکھئے۔ (حوالہ جات)

5 تا 9- حوالہ جات

10- آگے آنے والی بحث جوناتھ گلوور کی درج ذیل کتاب پر میرے تبصرے سے استفادہ کرتی ہے۔ (حوالہ)

11 تا 13۔ حوالہ جات۔

14- دیکھئے عرفان حبیب کی کتاب (حوالہ) عمدہ مضامین کے ایک مجموعے کیلئے جو اکبر کی پالیسیوں اور ایقانات کی تحقیق کرتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان اثرات کی جنھوں نے اس کی رہنمائی آزاد خیالی کے موقف کی طرف کی بشمول روایت پر عقل کی ترجیح کے۔

15- اس کیلئے اور اکبر کے استدلال پر مبنی پالیسی فیصلوں کے دوسرے حوالوں کے لئے، شیریں موسوی کی درج ذیل کتاب میں عمدہ بحث دیکھئے (حوالہ) جس میں سے یہاں استعمال کی جانے والے اکبر کے مخصوص بیانات کے تراجم بھی لئے گئے ہیں۔

16 تا 20 حوالہ جات۔

1-2 (حوالہ) اب اس موضوع پر وسیع لٹریچر اور کچھ بحث بھی موجود ہے۔ ماحولیاتی زوال میں انسانی سزاواری کی تحقیقات طویل عرصہ پیچھے کو جاتی ہے اس پر ابتدائی لٹریچر کا ایک بصیرت افروز جائزہ مارک سیگاف کی درج ذیل کتاب میں ملے گا۔ حوالہ

22 تا 24 حوالہ جات۔

2-راؤلز اور اس سے آگے

1 تا2 حوالہ جات

-3 جوابی طور پر راوٗلز کے انصاف پر خیالات نے بہبودی معاشیات کو گہرے طور پر متاثر کیا۔(حوالہ جات)

-4 اولین صورتِ حال کے صحیح معاہداتی نتیجے کے سلسلے میں راوٗلز کے دعوے کے بارے میں تشکیک دوسری بنیادوں پر بھی پیدا کی جا سکتی ہے۔ خاص طور پر معیشت دانوں اور فیصلے کے نظریہ سازوں کا رجحان راوٗلز کے اس نتیجے کی مناسبت کے بارے میں جس کی پیش بینی وہ اولین صورتِ حال میں کرتا ہے، تشکیک پسندانہ رہا ہے۔ خاص طور پر تفضیلی حل کے اختیار کئے جانے کے امکان پر، جس پر راوٗلز کے اصولِ فرق کے مبنی ہونے کو سمجھا جا سکتا ہے۔ راوٗلز کے نتائج کے بارے میں تشکیک کی مخصوص وجوہات کیلئے دیکھئے کینتھ ایرو کی

Social Choice and Justice: Collected Papers of Kennenth J.Arrow, Vol.I (Cambridge MA. Harvard Universty press, 1983).

ایڈمنڈ فیلپس نے راوٗلز کے اصول ہائے انصاف کے معاشی تجزیے میں وسیع استعمال کی قیادت کی ہے، اگرچہ اس نے بھی راوٗلز کے ماخوذات کے بارے میں خاصی تشکیک کا اظہار کیا ہے۔(حوالہ جات)

5 تا7 حوالہ جات

-8 متعلقہ مسائل پر نیز دیکھئے(حوالہ جات)

9-10 حوالہ جات۔

-11 میں نے ''عقلی انتخاب کے نظریے'' کی کمزوریوں پر اپنی کتاب(حوالہ) میں بحث کی ہے۔ خاص طور پر تعارفی مضمون نمبر 1 میں اور مضامین 3 تا5 میں۔

12۔حوالہ

-13 آزادی کی ترجیح اس نتیجے میں ایک اہم کردار ادا کرتی ہے جو

میرے اس مضمون میں اخذ کیا گیا ہے:

The Impossibility of a Paretian
Liberal; Journal of Political Economy, 78
(1970).

جان راؤلز اس سلسلے میں اپنے درج ذیل مضمون میں روشنی بخش تبصرہ کرتا ہے (حوالہ) میں اس موضوع پر زیادہ بھرپور طریقے سے باب نمبر 16 میں بحث کروں گا۔

-14 ''لغاتی تفضیل'' کا انتسابی پیمانہ راؤلز کے ''اصول فرق'' میں استعمال کیا جاتا ہے، جو مفلس ترین لوگوں کو ترجیح دینے کا احاطہ کرتا ہے۔ جس کا اندازہ بنیادی اشیاء کی ملکیتوں کے اشاریے کے مفہوم میں لگایا جاتا ہے۔ ہر متعلقہ مجموعے میں جب دو مختلف مجموعوں میں مفلس ترین لوگ مساوی طور پر خوشحال ہوں، تو پھر دوسرے مفلس ترین گروہ کی حیثیت توجہ کا مرکز بن جاتی ہے اور علی ہذالقیاس۔ ان لوگوں کے لئے جو اس پیمانے کے ہئیتی ساخت میں دلچسپی رکھتے ہوں، ایک آسان بیان اور تحریک آمیز بحث میری درج ذیل تحریر میں پائی جاسکتی ہے۔ (حوالہ جات)

-15 یہ موضوع بھی میرے درج ذیل مضمون میں اٹھایا گیا ہے۔
حوالہ

16 تا 21 حوالہ جات

-22 (حوالہ) بلاشبہ یہی وہ بڑا نکتہ انحراف تھا جس کی طرف جان راؤلز نے واضح طور پر اپنے درج ذیل پہل کارانہ مضمون میں توجہ دلائی۔
حوالہ

23 حوالہ

3- ادارے اور اشخاص

-1 (ترچھے الفاظ کے اضافے کے ساتھ)۔ اشوک کے یہ

بیانات Edict XII (رواداری پر) میں Errigudi پر ادا ہوتے ہیں۔
میں یہاں ونسنٹ اے سمتھ کی طرف سے درج ذیل کتاب میں پیش کئے
گئے ترجمے کو استعمال کر رہا ہوں۔ (حوالہ)
سوائے چند بہت چھوٹی ترمیمات کے جو اصلی سنسکرت متن پر
مبنی ہیں۔

2- اشوک کی زندگی پر دیکھئے (حوالہ جات)

3- آخری نکتے پر دیکھئے (حوالہ جات)

4- حوالہ۔

5- اس سوال پر دیکھئے (حوالہ جات)

6 تا 8 حوالہ جات۔

9- اداراتی تصورات اور حقیقی حصول نتائج کے درمیان تنازعے
کے لئے کچھ وجوہات پر میری درج ذیل کتاب میں بحث کی گئی ہے۔
حوالہ

1-110 حوالہ جات

4- آواز اور سماجی انتخاب

1- اس پر اور دوسری متعلقہ گفتگوؤں پر ذریعے کے مواد کے لئے
دیکھئے میری کتاب (حوالہ)

2- (حوالہ)

3- تا 4 حوالہ جات

5- سماجی انتخاب کے نظریے کی کلاسیکی کتاب کینتھ ایرو کا قابلِ
ذکر مقالہ ہے جو اس کے پی ایچ ڈی کے مقالے بعنوان (حوالہ) پر مبنی
ہے۔

6- حوالہ

7- ایسے متعدد ناممکنیت کے نتائج تھے جو ایرو کی طرف سے
استعمال کئے جانے والے مقولات کی مختلف اقسام کا احاطہ کئے ہوئے

تھے اور عقلی سماجی انتخاب پر بظاہر تقاضوں کی دوسری کشمکشوں کو ظاہر کرتے تھے۔ دیکھئے میری حوالہ جات۔

8- یہ بھی ان بڑے موضوعات میں سے ایک تھا جن پر میرے 1998 میں نوبیل لیکچر میں بحث کی گئی۔ حوالہ جات۔

9- مختلف قسم کے بین الاشخاص تقابلات کو مکمل طور پر مقولات کی شکل دی جاسکتی ہے اور انہیں ٹھیک ٹھیک سماجی انتخاب کے طریقہ ہائے کار میں کھپایا جاسکتا ہے اور مختلف تعمیری امکانات وضع اور استعمال کئے جاسکتے ہیں۔ دیکھئے میری (حوالہ جات)

10- (حوالہ)

11- دیکھئے حوالہ جات

12- اس پر دیکھئے میری حوالہ جات

13- بعض اوقات سماجی انتخاب کے

14 تا 15 حوالہ جات۔

16- بلاشبہ سماجی انتخاب کے نظریے میں جہاں تجزیاتی ڈھانچہ پختہ طور پر تعلقاتی ہوتا ہے اور بالکل تقابلی فیصلوں کی طرف متحرک ہوتا ہے، وہیں ''سماجی انصاف'' کی حقیقی تحقیقات، ماورائی انصاف کی تشخیص کے ساتھ قریبی طور پر مربوط ہوتی ہیں (اکثر اوقات راؤلز کے سانچے میں)۔ ماورائی ہئیت کی گرفت انصاف کے تقاضوں کی نظریاتی تحقیقات میں تقریباً ہر جگہ موجود ہوتی ہے اور باوجود ایک وسیع تر تجزیاتی بنیاد رکھنے کے، سماجی انصاف کا نظریہ ان مسائل کے انتخاب میں جن کی تحقیقات تفصیل سے کی گئی ہے ماورائیت کے اثر سے نہیں بچ سکا۔

17- تقاطع کی جزوی درجہ بندیوں کی ہئیتی خصوصیات پر میری کتاب

On Economic Inequality (Oxford: Clarendon Press, 1973);

کے توسیع شدہ ایڈیشن مع ایک ضمیمے کے جو جیمز فاسٹر کے

ساتھ مشترکہ طور پر لکھا گیا، بحث کی گئی ہے۔

18-19 حوالہ جات

-20 یہ سماجی انتخاب کے ان مسائل کی صنفیات کا حصہ ہے جن پر میرے مضمون (حوالہ) میں بحث کی گئی ہے جو دوبارہ (حوالہ) میں شائع ہوا۔

-21 رکنیت کے استحقاق کا مسئلہ فیصلوں کے اس کل مجموعے کے اہم تجزیے کا بنیادی فوکس جو کرسچین لسٹ اور فلپ پٹیٹ کی طرف سے پیش کیا گیا ہے۔(حوالہ)

-22 دیکھئے حوالہ جات جو اس باب کے نوٹ نمبر 9 پر دیئے گئے ہیں۔

-23 یہ نتیجہ میرے مضمون (حوالہ) میں شامل کیا گیا ہے۔ اس پر مختصر طور پر باب نمبر 14، مساوات اور آزادی میں بحث کی جائے گی۔

-24 ان خدمات میں باقیوں کے ساتھ درج ذیل شامل ہیں (حوالہ جات)

علاوہ ازیں دیکھئے Analysis and Kritic 18 (1996) کے ''آزادہ رَو اور تناقض'' پر خاص اشاعت مع اس موضوع پر دلچسپی رکھنے والے مصنفین کی بڑی تعداد کی طرف سے شراکتوں کے اور نیز میری طرف سے اس کے جواب کے۔

-25 میں نے اس تعلق پر درج ذیل میں بحث کرنے کی کوشش کی ہے۔

حوالہ جات

-26 دیکھئے حوالہ جات

-27 اس پر دیکھئے میری حوالہ جات۔

5- غیر جانبدارای اور معروضیت

1 تا 8- حوالہ جات

9- بریان مک گنس سرافہ اور ساتھ ہی ساتھ فرائڈ کے وٹجنسٹائن کے بعد کے دور کے فلسفے پر اثر کے اپنے بصیرت افروز تجزیے میں وٹجنسٹائن پر ''اشیاء کو نسلیاتی یا بشریاتی انداز سے دیکھنے کے اثر کی نشاندہی کرتا ہے جو اس تک ماہر معاشیات سرافہ کی طرف سے پہنچا، دیکھئے۔ حوالہ

10- (حوالہ) اگرچہ راوٗلز کی زبان لوگوں کو معقول اور نامعقول لوگوں میں تقسیم کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہے، لیکن یہ اس کے پیمانے کے دائرے کو اتنا محدود نہیں کرتی کہ وہ تمام اشخاص کا احاطہ کر سکے اس حد تک جس حد تک وہ عوامی بحث میں شامل ہونے، پیش کی گئی شہادتوں اور دلائل کا جائزہ لینے اور ان پر ایک کھلے ذہن کے طریقے پر استدلال کرنے پر رضامند ہوں۔ (اس پر دیکھئے باب نمبر 1)

11- حوالہ

6- بند اور کھلی غیر جانبداری

1- حوالہ۔ توسیع شدہ متن چھٹے ایڈیشن میں واقع ہوتا ہے۔ زور دینے والے نکات پر دیکھئے بحث ڈی ڈی ریفائیل کی۔ ۔ ۔

(حوالہ) خرد افروزی کے تناظر میں ان موضوعات کی مرکزیت پر خاص طور پر کنڈورسیٹ اور سمتھ کے کاموں میں دیکھئے (حوالہ جات)

2 تا 6- حوالہ جات۔

7- اس پر دیکھئے میری..........حوالہ

8 تا 12 حوالہ جات

13- آگے آنے والی دلیل میں میں نے اس پہلے والے تجزیے سے استفادہ کیا ہے جو میں نے (حوالہ) میں پیش کیا۔

14- یہ اس چیز کے ممکنہ وجود سے انکار کرنا نہیں ہے جسے ماہرین مقامیات ایک متعین نقطہ کہیں گے (تسلسل سے متعلقہ موزوں مفروضوں کے ساتھ) اس طرح کہ ایک دیئے ہوئے ماسکی گروہ کے فیصلے واپس اسی

ماسکی گروہ کی طرف لے جاتے ہیں (خواہ یہ تطابق کتنا ہی غیر امکانی کیوں نہ ہو) لیکن ممکنہ غیر مطابقت کے مسئلے کو خارج از امکان قرار نہیں دیا جا سکتا، کم از کم الفاظ میں عمومی طور پر اس وقت جب ایک ماسکی گروہ کی طرف سے لئے جانے والے فیصلے خود اس ماسکی گروہ کی ساخت کو متاثر کرتے ہوں۔

15- میں نے ان مسائل کی تشخیص کی کوشش درج ذیل میں کی ہے۔

حوالہ جات اور نیز درج ذیل میں۔ حوالہ جات جو بنیادی طور پر شکاگو میں ستمبر 1998ء ڈی پال یونیورسٹی کی صد سالہ تقریبات کیلئے ایک لیکچر کے طور پر پیش کیا گیا۔

16 تا18 حوالہ جات

19- اس پر دیکھئے ڈیرک پارفٹ کی (حوالہ) پارفٹ کے عمومی نکتے کا ''ادخالی بے ربطی'' پر ایک اثر ہے، اگرچہ وہ اس پر خاص طور پر بحث نہیں کرتا۔

20 تا22 حوالہ جات۔

7- مقامیت، مناسبت اور دھوکہ

1 تا4 حوالہ جات

5- میں نے ان مسائل پر اپنے ''صنف اور تعاونی کشمکش میں (حوالہ) میں بحث کی ہے۔ نیز دیکھئے میری............ (حوالہ)

6- حوالہ

8- عقلیت اور دوسرے لوگ

1- حوالہ۔ اس چھوٹی سی کتاب میں جان ایلسٹر استدل اور عقلیت کے درمیان تعلق کا ایک قابلِ ذکر طور پر متاثر کن بیان دیتا ہے، ایک ایسا موضوع جس میں خود ایلسٹر نے شاندار خدمات سرانجام دی

ہیں۔ وہ اس موضوع پر لٹریچر کا بھی تنقیدی جائزہ لیتا ہے۔

-2 محدود عقلیت کا ہربرٹ سائمن نے خاص طور پر مطالعہ کیا ہے۔

-3 محدود عقلیت کا ہربرٹ سائمن نے خاص طور پر مطالعہ کیا ہے۔

(حوالہ جات)

3-4 حوالہ جات

-5 ان انحرافات میں سے بہت سوں کو طرزِ عمل کے اُس عمومی نمونے میں فٹ کیا جا سکتا ہے جسے رچرڈ تھیلر ''نیم عقلی'' کہتا ہے (دیکھئے اس کی.....حوالہ)

6-7 حوالہ جات۔

-8 اس پر اور متعلقہ موضوعات پر دیکھئے۔ (حوالہ جات)

-9 عقلیت کے تقاضے اور ساتھ ہی ساتھ عقلیت سے انحرافات بہت سی مختلف شکلیں اختیار کر سکتے ہیں، جن سے نمٹنے کی میں نے بہت سے مضامین میں کوشش کی ہے جو (حوالہ) میں شامل ہیں۔

10 تا 16 حوالہ جات۔

-17 تاہم دیکھئے حوالہ جات۔

-18 حوالہ جات۔

-19 غلط تعبیر کے اس مسئلے پر میرے مضمون Adam Smith,s Prudence میں بحث کی گئی ہے جو (حوالہ) میں شامل ہے۔

20 تا 24 حوالہ جات۔

9- غیر جانبدارانہ دلائل کی کثرت

-1 دیکھئے (حوالہ جات)

-2 (حوالہ) نیز دیکھئے اس کی کتاب (حوالہ)

-3 (حوالہ)

-4 مثال کے طور پر دیکھئے۔(حوالہ جات)
-5 مثال کے طور پر دیکھئے (حوالہ)
-6 ستاناپاتا کا کلاسیکی انگریزی ترجمہ ایف میکس ملر کی درج ذیل کتب میں مل سکتا ہے (حوالہ جات)

10- حصول نتائج، نتائج اور عاملیت

-1 (حوالہ) کے اشتراک کے ساتھ
3-2 حوالہ جات
-4 نتائج کے جائزے میں طریق ہائے کار کو جوڑنے پر دیکھئے کو ٹاروسوز و مورا کا بصیرت افروز مقالہ۔(حوالہ)
-5 ان پر اور متعلقہ موضوعات پر دیکھئے میرے مضامین (حوالہ جات) موخر الذکر ڈونلڈ ایچ ریگن کے ایک دلچسپ تنقیدی جائزے کا جواب بھی دیتا ہے۔

(حوالہ جات)

11- زندگیاں، آزادیاں اور صلاحیتیں

-1 میں نے اس زیادہ براہِ راست نقطہ نظر کی پیروی کرنے کی کوشش مطبوعات کے اس سلسلے میں کی ہے جو میرے 1979ء کے ٹینر لیکچر کے صلاحیت پر مبنی نقطہ نظر کی طرف ابتدائی سفر کے بعد آئیں جو ''کس چیز کی مساوات؟'' کے طور پر (حوالہ جات) میں شائع ہوئیں۔
-2 دیکھئے (حوالہ) جو 1676ء کے آس پاس لکھی گئی لیکن 1691ء میں شائع ہوئی۔ دیکھئے۔ (حوالہ) میں نے اس میں شامل مباحث کی نوعیت پر بحث اپنے 1985ء کے ٹینر لیکچرز میں کی ہے جو قومی آمدنی اور معیار ہائے زیست کے ابتدائی تخمینہ کاروں کے ساتھ ساتھ دوسروں کے علاوہ درج ذیل کے تبصروں کے ساتھ شائع ہوئی۔ (حوالہ جات)

3- یہ اور دوسرے متعلقہ تقابلات پر میری درج ذیل کتاب میں بحث کی گئی ہے۔(حوالہ جات)

4- اس فرق کی پالیسی کی مناسبت کا ایک نمایاں شماریاتی تجزیہ سدھیر آننداور مارٹن ریوالین کی طرف سے آیا۔(حوالہ) نیز دیکھئے میری کتاب(حوالہ جات)

5- اس سوال کا جائزہ میری کتاب (حوالہ) میں لیا گیا ہے۔ حوالہ جات۔نیز دیکھئے میرا مضمون(حوالہ)

6- مواقع کے اس تنگ نظریے کی جوصرف غایتی نتیجے پر فوکس کرتا ہے۔کچھ پیروی طرزِعمل اور انتخاب کے روایتی معاشی نظریے میں پائی جاتی ہے۔ خاص طور پر''الہامی ترجیحی نقطہ نظر'' میں (اگرچہ اس نظریے کا رخ جو پال سیموئیلسن کی طرف سے آغاز کیا گیا، خاص طور پر آزادی کا جائزہ لینے یا تخمینہ لگانے کی طرف نہیں ہے) مثال کے طور پر الہامی ترجیحی نقطہ نگاہ میں الموسوم ''بجٹ سیٹ'' میں سے ایک 'جنس کے سیٹ کا انتخاب کرنے کا (جوکہ ان متبادل بنڈلوں کے سیٹ میں سے ایک جنس کے بنڈل کو چننا ہے' جو تمام ایک شخص کے کل بجٹ میں موجود ہوں) تخمینہ ٹھیک اس سیٹ کے چنیدہ عنصر کی قدر و قیمت کے مطابق لگایا جائے گا۔مواقع کے اس ''کمزور'' نقطہ نگاہ میں کچھ بھی ضائع نہیں ہوگا، اگر بجٹ کے سیٹ میں کسی طرح کٹوتی بھی کر دی جائے، تاوقتیکہ پہلے سے چنیدہ عنصر انتخاب کے لئے دستیاب رہتا ہے۔انتخاب کے عمل کی بطور ایک تقابل کے مناسبت کا کھوج میرے مضمون

Maximization and the Act of Choice, Economitrica, 65 (1997).

میں لگایا گیا ہے۔

7- آزادی کے تصور کے اندر بھی، معلوماتی انتخاب کا ایسا ہی مسئلہ ہے جو بہت سے مختلف پہلوؤں سے جڑا ہوا ہے جیسا کہ میں نے اپنے کینتھ ایرو کے لیکچرز میں بحث کرنے کی کوشش کی ہے، جو درج ذیل

کتاب میں شامل ہیں۔(حوالہ) بلاشبہ، آزادی کے مواقعاتی پہلو کا جائزہ لینے میں بھی، حساب شمار کے مختلف طریقے ایک ٹھوس فرق پیدا کر سکتے ہیں۔ جہاں میرا اپنا نقطہ نظر جو سماجی انتخاب کے نظریے میں استدلال سے متعلق ہے، یہ رہا ہے کہ جائزہ ایک شخص کی ٹھیک ٹھیک ترجیحات کو اہم طریقے سے مدنظر رکھ کر لیا جائے، وہیں پر تخمینہ کاری کی اور بہت سی دلچسپ تحقیقات ہیں جو اختیارات کے دستیاب ''دائرے'' کے مفہوم میں ہیں، مثال کے طور پر کچھ تحریروں میں ان متبادلات کی تعداد سے متعلق ہیں جن میں سے کوئی شخص انتخاب کر سکتا ہے۔اس سوال میں شامل مختلف موضوعات پر دیکھئے (حوالہ جات)

8- دیکھئے خصوصی طور پر (حوالہ جات)

9- اس نقطہ کا نگاہ بصیرت افروز اور وسیع الدائرہ تعارف درج ذیل میں مل سکتا ہے، (حوالہ جات) جو کہ ایک بڑا مجموعہ ہے لیکن متعدد مضامین براہِ راست صلاحیتی تناظر سے بحث کرتے ہیں بشمول ان لوگوں کے مقالات کے۔(حوالہ جات) کچھ دوسرے مضامین کا اس موضوع پر ایک بالواسطہ اثر بھی ہے۔نیز دیکھئے اس حیرت انگیز طور پر تیزی سے ترقی کرتے ہوئے لٹریچر میں کچھ دوسری تحریروں کے علاوہ درج ذیل (حوالہ جات)

11- دیکھئے (حوالہ جات)

12- ''صلاحیتی نقطہ نظر'' پر میری پہلی کتاب Commodities and Capabilities (1985) میں اسے ''ابتدائی تخمینہ کاری'' کا نام دیا گیا تھا

13-14 حوالہ جات

15- میں نے اس سوال پر ''نامکمل پن اور مدلل انتخاب'' Synthese, 140 (2004) میں بحث کی ہے۔

16 تا 18 حوالہ جات۔

19- برنٹ لینڈ رپورٹ وہ رپورٹ ہے جو عالمی کمشن برائے ماحول و ترقی نے تیار کی، جس کی صدارت گرو برنٹ لینڈ (سابق وزیراعظم ناروے اور بعد میں عالمی ادارہ صحت کے ڈائریکٹر جنرل رہے) نے کی۔(حوالہ)

20۔(حوالہ)

12-صلاحیتیں اور ذرائع

1- حوالہ

2- اس موضوع پر دوسری تحریروں کے علاوہ دیکھئے (حوالہ جات)

3- اس پر دیکھئے میری کتاب (حوالہ) مشمولہ (حوالہ) نیز (حوالہ جات)

4- اس پر دیکھئے میری کتاب (حولہ) اور یہاں حوالہ دیا گیا لٹریچر۔اس شعبے میں نمایاں شراکتوں میں شامل ہیں (حوالہ جات) نیز دیکھئے جوسی لین کنچ کے ساتھ میرا مشترکہ مقالہ (حوالہ)

5- یہ تخمینے عالمی بنک کی طرف سے ہیں۔

6- (حوالہ)

7- اس خط پر تھامس پوگ نے اہم حصے ڈالے ہیں: دیکھئے خاص طور پر اس کی (حوالہ)

8- (حوالہ جات)

9- حوالہ جات۔متعلقہ موضوعات پر مزید دیکھئے اس کا مقالہ

What is the Point of Equality? Ethics 109 (1999).

10- دیکھئے حوالہ جات۔اس شعبے میں دوسری اہم شراکتوں کے علاوہ۔

13-مسرت، بہبود اور صلاحیتیں

-1 حوالہ۔انصاف کے مختلف نظریات کے اس مضبوط طور پر مدلل تنقیدی جائزے میں اومر معاصر سیاسی فلسفے اور بہبودی معاشیات میں نظریہ انصاف کے کچھ بڑے نقطہ ہائے نظر کا اپنا مدلل جائزہ پیش کرتا ہے۔

-2 حوالہ۔ نیز دیکھئے، آمدنی اور مسرت میں عدم مطابقت کا ایسٹرلن کا دوررس تجزیہ اور بڑھتی ہوئی مسرت کے طریقوں اور ذرائع کے بارے میں اس کا تجزیہ، آمدنی کی سطوح کو بلند کرنے اور دوسرے ذرائع، دونوں طرح سے۔حوالہ نیز دیکھئے حوالہ جات

3 تا10 حوالہ جات

-11 نیز دیکھئے اس موضوع پر میری کتاب (حوالہ جات)

-12 حوالہ۔ نیز دیکھئے۔حوالہ جات۔متعلقہ موضوعات پر دیکھئے حوالہ جات۔

-13 حوالہ

-14 میں نے اس موضوع پر کسی اور جگہ زیادہ بھرپور بحث کی ہے۔ خاص طور پر حوالہ جات۔

-15 دیکھئے خصوصی طور پر حوالہ جات۔

-16 میں نے ان چار اقسام کے درمیان فرقوں پر اپنے 1984ء کے ڈیوی لیکچرز میں بحث کی ہے۔حوالہ فرقوں اور ان کی غیر مساوی مناسبت کی مزید پیروی میری درج ذیل کتابوں میں کی گئی ہے۔(حوالہ)

14-مساوات اور آزادی

-1 حوالہ

-2 دیکھئے حوالہ جات۔

3 تا5 حوالہ جات

-6 بڑھے دھارے کے سیاسی فلسفے پر اپنے دلکش اور مضبوط لفظوں والے حملے میں ریمنڈ گیس اس اہم حقیقت کی طرف اشارہ کرتا

ہے کہ ماضی میں بہت سے نظریہ ہائے انصاف میں غیر مساویانہ سلوک کی ضرورت کو بجائے دھتکارنے کے محفوظ کیا گیا ہے: ''رومی قانونی ضابطے نے پختہ اور غیر متزلزل وضاحت کے ساتھ اس تقریباً آفاقی طور پر مشترک ''وجدان'' کو متصور کیا کہ کسی غلام کے ساتھ ایسا سلوک کرنا کہ وہ (مرد یا عورت) کسی قسم کے استحقاق رکھتا/رکھتی ہے، انصاف کے بنیادی اصولوں کی شدید خلاف ورزی ہوگی۔

Geuss Philosophy and Real Politics (Princenton, NJ: Princenton Universty Pess, 2008), P.74).

گیس کے نکتے کو ٹھیک سمجھا گیا ہے (اور اس کا قوتوں کی ناہمواری کی مناسبت کا تجزیہ ایک اہم مسئلے کی طرف اشارہ کرتا ہے) لیکن یہ بات بھی خاص طور پر اہم ہے کہ اس قسم کی مساوات کے بطور اصول رد کے اور کسی تنگ دائرے میں مخصوص، دوسری غیر جانبدارانہ اقدار کی خاطر، فرینکفرٹ کے مساوات کے خلاف استدلال کے مابین امتیاز کیا جائے۔ بشمول اس چیز میں مساوات کے جسے وہ ایک زیادہ اہم وسعت خیال کرے گا۔

-7 اس پر مارکسی تناظر کو مارلیس ڈوب کی کلاسیکی تحریروں میں خوب پروان چڑھایا گیا ہے۔ حوالہ جات ـــــ میں نے قدر کے محنت والے نظریے کو اس کے بیانیہ اور جائزاتی مشمولات کے مفہوم میں درج ذیل چھان بین کرنے کی کوشش کی ہے۔ حوالہ۔

-8 اس پر دیکھئے میری کتاب۔ حوالہ۔

-9 اس قسم کے ''موثر پن'' اور جدید معاشرے میں اسکی نفوذ پذیر مناسبت کی بحث میری درج ذیل کتاب میں مل سکتی ہے۔ حوالہ۔

10 تا 11 حوالہ جات۔

-12 اس کثرتیت کا دفاع میرے 1984ء کے ڈیوی لیکچرز میں کیا گیا تھا جو درج ذیل شکل میں شائع ہوئی۔ حوالہ

13۔ یہ میرے مضمون ''ایک پاریشین آزادی پسند کی ناممکنیت''
میں پیش کیا گیا۔حوالہ جات۔

14۔ خاص طور پر دیکھئے۔حوالہ۔

15-16 حوالہ جات۔

17۔ آگے آنے والے صفحات میں میں نے اس مسئلے کی بحث کو
Minimum Liberty, Economica, 59 (1992). میں استعمال
کیا ہے۔

18 تا 19 حوالہ جات۔

20۔ حوالہ۔ وہ نتیجہ جس کی طرف حوالہ دیا گیا ہے۔ ''پاریشین
آزادی پسند'' کی ناممکنیت ہے۔

21۔ دیکھئے خاص طور پر۔حوالہ جات۔

15۔جمہوریت بطور عوامی استدلال

1 تا 3۔حوالہ جات

4۔ الموسوم عوامی استدلال کے آزاد خیال نظریے کی علمبرداری
برسوا یکر مین نے بہت زوردار طریقے سے درج ذیل میں کی ہے۔حوالہ
نیز دیکھئے اسکا پر جوش مدلل مضمون۔حوالہ۔

5۔ حوالہ۔بشمول اس کے بونی ہونگ کے ساتھ ہونے والے
تبادلہ ہائے خیال کے حوالہ نیز دیکھئے سیلا بن حبیب (ایڈیشن) حوالہ۔
متعلقہ مسائل پر دیکھئے ایلزبتھ اینڈ ورکسن حوالہ۔

6 تا 11 حوالہ جات۔

12۔ میں نے ان وسیع تر تعلقات پر بحث درج ذیل میں کی ہے۔
(حوالہ جات)

13۔ شہری جمہوریت میں قدیم ہندوستانی تجربات پر اس لٹریچر
سے خود آلڈس ہکسلے واضح طور پر اچھی طرح سے شناسا تھا،ان کتابوں کے
حوالے سے واضح ہے، جن کا سڈنی کوارلز اپنے برٹش میوزیم لائبریری

کے مجوزہ دورے کے اہداف کے طور پر ذکر کرتا ہے۔

14- اس مسئلے سے میری درج ذیل کتب میں زیادہ بھرپور انداز سے نمٹا گیا ہے۔حوالہ جات۔

15- ان روایات کی زیادہ بھرپور بحث مع ذریعے کے مواد کے حوالہ جات کے دیکھئے۔حوالہ جات۔

16 تا19 حوالہ جات۔

16- جمہوریت کا عمل

1- اس کے ذرائع اور قحطِ بنگال پر مزید حوالہ جات کیلئے دیکھئے میری کتاب۔حوالہ

2- شمالی کوریا کے قحطوں بشمول آمرانہ حکومت کے ساتھ ان کے تعلق کے دیکھئے۔حوالہ جات۔

3- حوالہ جات۔

4- محولہ۔حوالہ جات۔

5- مثال کے طور پر دیکھئے حوالہ جات

6- ان موضوعات پر دیکھئے میری حوالہ جات۔

7- حوالہ جات۔اس پر اور متعلقہ موضوعات پر بحث کیلئے دیکھئے حوالہ جات۔

8- گاندھی نے اس موضوع پر لکھا، دیکھئے۔حوالہ جات

9- اس پر دیکھئے میرے حوالہ

17- حقوقِ انسانی اور عالمی تقاضے

1- حوالہ جات

2- اس دعوے پر بحث اور اس کا دفاع میرے درج ذیل مضمون میں ملیں گے۔حوالہ یہ مضامین حقوق کو حتمی طور پر بطور ایسے اخلاقی دعاوی کے دیکھنے کے جو غیر جانبدارانہ استدلال کے بنیادی تقاضوں کو

پورا کرتے ہیں کی بنیاد، دائرہ کار اور مفاہیم کا ایک عمومی ڈھانچہ بھی پیش کرتے ہیں۔

-3 حوالہ

-4 اخلاقی توثیقات اور قانونی اعلانات کی متعلقہ اقسام کے درمیان ایک عمومی تقابل کو تسلیم کرنا، بلاشبہ اس امکان سے انکار کرنا نہیں ہے کہ اخلاقی نظریات قوانین کے حقیقی مافیہ اور ان کی تعبیر کے سلسلے میں خدمت انجام دے سکتے ہیں۔ اس امکان کی پذیرائی ایک سخت اثبات پسند نظریہ انصاف کے خلاف جائے گی (جس پر دیکھئے رونالڈ ڈوورکن کی A Matter of PrincipleCambridge, MA: Harvard Universty Press 1985)۔

لیکن یہ اس اہم فرق کو نہیں مٹاتی جو بنیادی طور پر اخلاقی دعاوی اور اساسی طور پر اخلاقی اعلانات کے درمیان موجود ہے۔

5 تا 8 حوالہ جات

-9 فرق اور اس کے دور رس معانی کے زیادہ بھرپور کھوج کیلئے دیکھئے میری درج ذیل کتاب۔ حوالہ جات۔

-10 حوالہ

-11 اس قسم کے اخلاقی استدلال کے لئے ایک نتائج کے بارے میں حساس ڈھانچے کی مناسبت کا کھوج میرے درج ذیل مضمون میں لگایا گیا ہے۔ حوالہ جات۔

12 تا 13 حوالہ جات۔

-14 اس پر دیکھئے حوالہ جات۔

-15 حقوق کے ذمہ داریوں کے ساتھ تعلق۔ مکمل اور نامکمل دونوں کا مختصر کھوج لگایا گیا اور اس کی چھان بین کی گئی میرے ایک پہلے والے مقالے میں ــــــ حوالہ ــــــ جو ایک ایسے مضمون پر مبنی تھا جو میں نے اس مخصوص اشاعت کیلئے لکھا تھا۔ حوالہ۔

16 تا19 حوالہ جات۔

-20 تھامس پوگ اور اس کے ساتھ ساتھ اس کے معاونین کے کام نے پالیسی تجزیے کے ایسے بہت سے شعبے وا کئے ہیں جو وسیع طور پر حقوقِ انسانی کے تصورات اور انصاف کے تقاضوں پر مبنی ہیں۔ دیکھئے خاص طور پر حوالہ جات۔

21 تا27 حوالہ جات۔

-28 اس موضوع پر برنارڈ وکلکسبر گ کی طرف سے زوردار بحث کی گئی ہے۔حوالہ۔

-29 اس پر دیکھئے میری۔حوالہ

-30 بنیادی مسائل میں سے کچھ پر جان میکی کی طرف سے بحث کی گئی ہے۔حوالہ جات۔

18-انصاف اور دنیا

-1 حوالہ۔ ژاں ڈریز اور میں نے اس مطابقت کے مختلف پہلوؤں پر درج ذیل میں بحث کی ہے۔حوالہ

نیز دیکھئے حوالہ جات۔

3 تا6 حوالہ جات

-7 محولہ۔حوالہ۔

-8 حوالہ۔